



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

45. a. 5

✓



Digitized by Google

G e s c h i c h t e
der
griechischen Philosophie
bis auf Sokrates
nebst einer
allgemeinen Einleitung
in die
Geschichte der Philosophie

von
D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ehemal. ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität
zu Marburg

mit
berichtigenden, beurtheilenden und ergänzenden
Anmerkungen und Zusätzen
herausgegeben

von
Amadeus Wendt

ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig u. Großherz. Pfl. Hofrath.

Leipzig, 1829.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

G e s c h i c h t e

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ehemal. ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität
zu Marburg

mit

berichtigenden, beurtheilenden und ergänzenden

Anmerkungen und Zusätzen

herausgegeben

von

Amadeus Wendt

ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig u. Großherz. Hess. Hofrath.

Erster Band.

(Die Geschichte der griechischen Philosophie bis auf Sokrates,
nebst einer allgemeinen Einleitung in die Geschichte
der Philosophie enthaltend.)

Leipzig, 1829.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.



53

V o r r e d e.

Die Anzahl der Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie seit einigen Jahrhunderten herausgekommen sind, ist so ansehnlich, daß man bei dem ersten Anblicke mehr zur Klage über Ueberfluß, als über Mangel Ursache zu haben glauben könnte. In der That würde der Schriftsteller, welcher eben dieselbe Laufbahn beginnt, mit Recht den Vorwurf auf sich laden, daß er das Ueberflüssige und Entbehrliche, dessen in der literarischen Welt ohnedieß schon zu viel ist, vermehre, wenn jene Klage nach näherer Ansicht durch den Ausspruch sachkundiger Richter gerechtfertigt werden könnte.

Die Geschichte der Philosophie ist ein so großes, weitläufiges Feld, welches so vielen Stoff, so vielerlei Selten und Ansichten darbietet, von denen es zu bearbeiten ist, daß die Besorgniß, als sey es völlig erschöpft, nicht leicht eintreten kann. Die Bearbeitung derselben erfordert so mannichfaltige Talente, Kenntnisse und Geschicklichkeiten, die selten in einer Person vereinigt sind, sie hat mit so vielen Schwierigkeiten von ganz verschiedener Art zu kämpfen, daß man mit leicht mehr unvollkommene, als gelungene Versuche in diesem Theile der Literatur erwarten muß.

Eine etwas mehr als oberflächliche Kenntniß alles dessen, was bisher in diesem Fache geleistet worden, bestätigt diese Vermuthung nur allzu sehr. Der größte Theil dieses Zweigs der Literatur ist elend und ganz unbrauchbar, ein anderer mittelmäßig, und diejenigen, welche sich dem Vortrefflichen nähern, lassen sich zählen. In den wenigsten Darstellungen findet man reine unverfälschte Thatfachen, und einen festen, durch philosophischen Geist geleiteten, Gesichtspunct in der Vereinigung derselben zu einem Ganzen. In den meisten sind die Thatfachen nur aufgegriffen, nicht in den Quellen nach einem durchdachten Plane aufgesucht und gesammelt; sie sind nach besondern einseitigen Rücksichten und Vorurtheilen des Zeitalters gedeutet und gemodelt, mit vielem Fremdartigen vermischt, zu keinem historischen Zwecke verarbeitet. Zwar wird man selten ein Buch der Art in die Hand nehmen, worin nicht hie und da etwas Brauchbares vorkäme; aber eben so selten ist der Fall, daß man ohne Mißtrauen und Furcht, irre geleitet zu werden, das Gegebene annehmen und zu weiterem Gebrauche anwenden kann.

Ohne den scharfsinnigen Gelehrten, welche in unsern Zeiten mit weit sorgfältigerer Benutzung der Quellen, mit mehr Plan und philosophischem Geist der Verarbeitung der Geschichte der Philosophie einen Theil ihrer Muße geschenkt haben, ihre Verdienste streitig machen zu wollen, sind wir doch fest überzeugt, daß sie ihren Nachfolgern noch ein weites Feld zu bearbeiten übrig gelassen haben; theils weil ihr Plan nicht den ganzen Umfang der Geschichte umfaßte; theils weil bei allen ihren Talenten und Einsichten ihnen doch weder

die Geschichtsforschung, noch die Darstellung, in allen Theilen und von allen Seiten gleich gelungen ist; theils endlich, weil es mehrere Gesichtspuncte giebt, aus welchen das Ganze bearbeitet werden kann.

Ich befürchte daher keinen Tadel, daß auch ich eine Geschichte der Philosophie zu schreiben unternommen habe, vorausgesetzt, daß die Ausführung mir nicht ganz mißlungen ist. Das Urtheil darüber wird darauf ankommen, ob ich den richtigen Gesichtspunct, der bisher, wie mir scheint, zu wenig beherzigt worden ist, gewählt und ihm die Darstellung durchaus gehörig angepaßt habe. Hierüber muß ich mich etwas näher erklären.

Die Geschichte der Philosophie kann, wie schon aus der Worterklärung erhellt, weder Geschichte der Philosophen, noch der Philosopheme seyn. Jene begreift diese beiden in sich, aber sie ordnet sie einem höhern Zweck und Gesichtspunct unter. Dieser ist nemlich die Darstellung der Bildung und Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft. Mit jenen beiden Zweigen der Geschichte ist die Geschichte der Philosophie sehr oft verwechselt worden. So wie jener Irrthum in unsern Zeiten durch Berichtigung des Begriffs verschwunden ist, so scheint der letzte zum wenigsten noch in den meisten Geschichtsbüchern zu herrschen. Er kann nicht anders entfernt werden, als durch Feststellung des eigentlichen Zwecks und Gesichtspuncts dieser Art der Geschichte. Dieser liegt meiner Bearbeitung zum Grunde, und ich habe mich durchgängig bemüht, ihn nie aus den Augen zu verlieren. Nicht allein die ganze Eintheilung in Pe-

rioden, sondern auch die Auswahl und Zusammenstellung der einzelnen Thatfachen, die Darstellung der einzelnen Systeme, die kurze biographische Schilderung der Philosophen, alles dieß soll sich auf den Zweck beziehen, den Gang der Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft geschichtlich, das ist, aus Thatfachen vollständig darzustellen. Wenn ich mich nicht irre, so beruht darauf das einzige Interesse der Geschichte der Philosophie. Die Bearbeitung eines einzelnen, aus dem Ganzen abgerissenen Theils derselben, z. B. die Darstellung eines Systems, kann ihrem Zwecke schon hinreichend Genüge leisten, wenn sie dessen Inhalt und Geist vollständig und bestimmt aufstelle, oder dessen Entstehung mit pragmatischem Geiste erzähle. Die Geschichte der Philosophie, welche alle diese einzelnen Theile in sich faßt, kann es unmöglich in dem vollständigen Detail diesen gleich thun, wenn sie nicht zu einem unverhältnißmäßig großen Umfang ausgedehnt werden soll, und sie muß daher in dieser Rücksicht nothwendig verlieren, wenn sie diesen Verlust nicht durch ein höheres Interesse aufwiegen kann. Dieses wird nun durch Beziehung auf jenen Zweck wirklich erreicht.

Ob ich so glücklich gewesen bin, durch diese Idee der Mannichfaltigkeit des Inhalts mehr Einheit, Verbindung und Zusammenhang, dem Ganzen aber einen größern Werth zu geben; ob es mir gelungen sey, ich will nicht sagen, diese Idee zu realisiren, sondern ihr die Darstellung nur etwas näher zu bringen, darüber erwarte ich das Urtheil der Kritiker. Ich zweifle nicht, daß ihr Scharfsinn noch viele Mängel in dieser Hin-

sicht, die mir selbst verborgen geblieben sind, entdecken werde; einige habe ich, aber zu spät, als daß ich sie hätte ändern können, bemerkt. Aber ich bleibe hierbei nicht zu vergessen, daß dieser erste Theil nur die erste Periode enthält, welche die Vorübungen des philosophischen Geistes in sich begreift, und daß in den folgenden Theilen die Idee, nach welcher ich gearbeitet habe, sich immer deutlicher ausdrücken lassen muß. Der größere Vorrath von Materialien, die aus sicherern Quellen geschöpft werden können, die größere Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe, vorzüglich aber die charakteristische Aeußerung des systematischen philosophischen Geistes, der nun zuerst eine bestimmtere Idee von Philosophie faßt: Alles dieses erleichtert dem Geschichtsschreiber jene Methode der Bearbeitung.

Nächst jener Rücksicht auf den höchsten Zweck und Gesichtspunct der Geschichte, hat der Geschichtsschreiber vorzügliche Sorgfalt auf die vollständige Sammlung der Thatfachen aus reinen ungetrübten Quellen zu wenden, damit keine Dichtungen, sondern historisch begründete Thatfachen jener Idee, welche der Geschichtsdarstellung zum Grunde liegen muß, untergeordnet werden. Dieses ist der zweite Punct, auf welchen ich meine ganze Aufmerksamkeit gerichtet habe. Die Maxime, welche ich dabei befolgte, und der ich auch in der Folge treu bleiben werde, war: Alles selbst aus den Quellen zu schöpfen. Ich hätte mir die Arbeit beträchtlich erleichtern können, wenn ich, ohne eignes Quellenstudium, die Materialien aus den zum Theil reichhaltigen und schätzbaren Werken früherer Geschichtsschreiber der Philosophie hätte sammeln und verarbei-

ten wollen. Da mich aber eigne Erfahrung belehrt hat, daß man in diesem Puncte nicht mißtrauisch genug seyn könne, und daß es auch dem scharfsinnigsten Forscher nur zu leicht begegnet, daß er seine eigne Ansicht fremden Gedanken unterschlebe, und ihren Sinn nicht rein und vollständig auffaßt; so hielt ich es für meine Pflicht, zwar jene frühern Arbeiten zu benutzen, aber doch die Quellen,* so viel es nur immer möglich war, selbst zu studiren. Der Stoff, den ich verarbeitet habe, ist daher, dem größten Theile nach, was das Sammeln betrifft, mein Eigenthum; einen kleinen Theil ausgenommen, wo mir die Quellen fehlten.

Diese Mühe ist auch, wenn ich mir nicht zu viel schmeichle, nicht unbelohnt geblieben. Ich machte sehr bald die Entdeckung, daß das Urtheil eines sonst achtbaren Schriftstellers, „der Geschichtschreiber könne sich nicht über den Mangel an Vorarbeiten beklagen,“ und „der Reichthum der Materialien für die Geschichte der Philosophie sey schon zu groß, als daß nicht das Ordnen derselben in Verlegenheit setzen sollte“)“ nur in sehr eingeschränktem Sinne wahr sey. Es ist

*) Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie 8. St. S. 3. Jedoch würde man Hrn. Fülleborn Unrecht thun, wenn man glaubte, er halte nun alles Weiterforschen in den Quellen für überflüssig. Mehrere seiner Abhandlungen in den Beiträgen beweisen schon das Gegentheil. Er wollte nur sagen: es sey dem Geiste unsers Zeitalters angemessen, endlich auch einmal über das Gesammelte zu rathen. Unterbessen ist doch auch diese Behauptung noch manchen Mißverständnissen unterworfen. Forschen und Rathsonniren müssen immer wechselseitig sich die Hand bieten, und nur dadurch kommen wir wirklich in der Geschichte weiter.

wahr, wenn man alles das, was über jeden einzelnen Philosophen, besonders der ältesten Zeiten, geschrieben worden ist, sammelte, so würde man nicht umhin können, dieser Aeußerung beizutreten. Allein der erste Versuch einer kritischen Sichtung wird sogleich unwidersprechlich beweisen, daß des Gesammelten viel, des Bewährten, Zuverlässigen aber sehr wenig sey. Noch mehr verschwindet durch ein fortgesetztes Studium der Quellen jener Wahn, und die Ueberzeugung von der Armuth der Materialien, welche unter jenem scheinbaren Reichthum verborgen ist, bringt sich nur zu lebhaft auf. Es findet sich auch in den gebräuchtesten Quellen noch so mancher brauchbare Stoff, der bisher dem Fleiße manches Forschers entgangen war. Und wie viele sind noch ganz vernachlässiget worden? Wie viele Thatfachen erwarten nicht noch mehr Aufklärung und Berichtigung! Ich darf es, ohne Verletzung der Bescheidenheit, sagen, daß das Quellenstudium schon in diesem ersten Theile, wo die Forschung mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, manche neue Ausbeute geliefert hat; daß dadurch manches System nach der Ansicht seines Urhebers bestimmter und vollständiger hat aufgestellt werden können; und vorzüglich auch die Einsicht in den Zusammenhang des Systems, und wie ein Philosoph durch sein Denken auf einen andern gewirkt hat u. s. w., gewonnen habe. Aber ich gestehe auch zugleich offenherzig, daß ich von dieser Seite nicht Alles geleistet habe, und nicht habe leisten können, was ich zum Besten der Geschichte der Philosophie geleistet wünschte. Die strengste Kritik muß in diesem Falle dem einzelnen Forscher

gewisse Grenzen zugestehen, in welchen er Nachsicht verdient.

Mit gutem Vorbedacht habe ich selten neuere Schriftsteller citirt, und noch seltner polemisirt. Das Erste fand ich um deswillen weniger nothwendig, weil ich das Meiste selbst aus Quellen geschöpft habe. In einem Anhange werde ich allezeit die vorzüglichsten Schriften anführen, welche über eine Materie erschienen sind. So sehr ich mich bestrebt habe, diesem Schriftenverzeichnisse die möglichste Vollständigkeit zu geben, so zweifle ich doch nicht, daß Literatoren noch viele Mängel darin finden werden. Das Letzte unterließ ich aus Abgeneigtheit, ob sich gleich mehr als eine Veranlassung dazu darbot, und glaubte genug gethan zu haben, wenn ich in der Darstellung sogleich das Unrichtige verbesserte, was ich bei Andern meiner Ansicht nach gefunden hatte. Nur an wenigen Stellen sind die Schriftsteller genannt, von welchen ich abzugehen Gründe hatte, theils um die Punkte auszuzeichnen, die noch nicht ganz auf das Reine sind, theils um zu zeigen, wie leicht hier sich ein Versehen und Irrthum einschleicht.

Die größte Sorgfalt auf die Citate der Stellen, welche die Belege zu den Thatfachen oder Behauptungen enthalten, schien mir desto nothwendiger zu seyn, da die Nachlässigkeit darin sehr lästige Folgen hat. Ich rechne dahin vorzüglich, daß nicht allein die Hauptstellen, sondern auch so citirt werden, daß man gleich wisse, worauf das Citat sich bezieht. Die Hauptstellen sind nicht allein citirt, sondern auch wörtlich angeführt. Dieß gewährt den Vortheil, daß man

die Beweisstellen sogleich mit der Geschichte vergleichen kann.

Von der Einleitung, welche eine Methodologie der Geschichte der Philosophie enthält, habe ich nichts weiter zu erinnern, als daß sie vielleicht am meisten einer nachsichtsvollen Beurtheilung bedarf. Sie ist in einer zu literarischen Arbeiten sehr ungünstigen Stimmung des Geistes geschrieben und zum Ueberarbeiten war die Zeit zu kurz.

Wenn ich so glücklich bin, durch das Urtheil des gelehrten Publicums aufgemuntert zu werden, so werden die folgenden Bände, sobald als es die Beschaffenheit einer solchen Arbeit erlaubt, erscheinen. Zu dem zweiten ist schon ein beträchtlicher Vorrath von Materialien gesammelt. Alle Erinnerungen sowohl über das Einzelne, als über den Plan des Ganzen werde ich gewissenhaft benutzen, um dieser Bearbeitung der Geschichte der Philosophie denjenigen Grad von Vollkommenheit zu geben, dessen sie nur immer fähig ist.

Jena, im April 1798.

Der Verfasser.

Vorrede des Herausgebers.

Da gegenwärtig von den meisten Beurtheilern in unsern gewöhnlichen Litteraturzeitungen wenig Aufmerksamkeit und Geduld für mühsame Untersuchungen zu erwarten ist, und die Lektorn bei Anzeige eines neu bearbeiteten Buchs das bequeme Princip verfolgen, auf die Recension der ersten Ausgabe desselben zu verweisen, selbst wenn die neue Form sich wesentlich von der ältern unterscheidet; so bin ich wohl genöthigt, um nicht falsch beurtheilt zu werden, es selbst auseinanderzusetzen, was mein Zweck und von welcher Art meine Arbeit an den gegenwärtigen Bücher gewesen ist. Ich übernahm die Herausgabe desselben auf Bitten des Verlegers hauptsächlich darum, weil das Tennemannsche Werk die ausführlichste Darstellung der Geschichte der Philosophie ist, welche sich dem ausgebreiteten Kreise der Studirenden und Gelehrten dieses Fachs empfohlen hat, und mit der ernstesten Absicht, dasselbe auch zu dem gründlichsten und umfassendsten unter den ausführlichen Werken dieser Gattung zu erheben. Wie weit ich dieser Absicht nachgekommen, überlasse ich unpartheilschen und gründlichen Beurtheilern. Am mei-

sten bedurfte der Nachhülfe dieser erste Band, welchen der sel. Verfasser, noch ungeübter in solchen Untersuchungen und entblößt von mancherlei Hülfsmitteln der Forschung, gearbeitet hat. Was ich an demselben gethan, besteht daher in Beurtheilung und Berichtigung, Ergänzung der Materialien und fortgesetzter wissenschaftlicher Forschung, welche, da in diesem Werke die Hinsicht auf den innern Zusammenhang in der Ausbildung der Philosophie, dessen Darstellung das Wesentlichste ihrer Geschichte ist, so wenig, wie in den meisten ihm folgenden Compendien und Handbüchern derselben, ungeachtet ihrer äußern Ordnung, festgehalten worden war, zugleich die Andeutungen über diesen Zusammenhang und das Fortschreiten der Philosophie enthalten. Den Text des Buchs habe ich, damit der Ruhm seines Werks dem Verfasser ungeschmälert bleibe, der Sache nach unverändert gelassen; und nur in formeller Hinsicht verbessert, d. h. Unbestimmtheiten und Fehler des Ausdrucks gehoben, offenbare Wiederholungen gestrichen, Uebersetzungen alter Stellen berichtigt und im Einzelnen manches (z. B. in der Einleitung) an einen bequemern Ort gestellt, Verbesserungen und Zusätze aber, welche die Sache berühren, meist durch Klammern im Text und in den Anmerkungen bezeichnet, oder auch den Grund der Veränderungen angegeben.

Die meisten Berichtigungen, so wie die Ergänzung des Thatsächlichen, Beurtheilung der darüber aufgestellten Ansicht und meine eigenen, durch die rastlosen Fortschritte der Wissenschaft seit des verdienten Tennemanns erster Unternehmung bedingten, und auf

dieselben Rücksicht nehmenden Forschungen mußten also unter den Text gelegt werden, so daß dieselben zugleich eine fortlaufende Kritik des Werks enthalten. Um dieß jedoch nicht ins Kleine zu treiben, habe ich den Verfasser in den Stellen, wo die einseitige Beurtheilung des befangenen Kantianers, der Alles bis auf Kant für verfehlt erklärt, sich immer wiederholt, ungehört fortsprechen lassen, und nur da, wo sie sich zum Nachtheil der Gegenstände aufdrängt, dieses angezeigt, und überhaupt das Resultat weiter fortgeschrittener Forschung meist an passenden Abschnitten des Textes in längeren Anmerkungen niedergelegt. Endlich habe ich für Genauigkeit der Citate Sorge getragen und den Text der alten Originalstellen, besonders der Fragmente der ältern griechischen Philosophie, so weit sie als Zeugnisse hieher gehörten, vollständig ausdrucken lassen, um zugleich die Beweise des Gesagten überall an die Hand zu geben und dem Gelehrten das lästige Geschäft des Nachschlagens möglichst zu ersparen. Bei der Anführung der Schriften des Plato habe ich mich der Stephanischen Ausgabe bedient, und daher, wo der Verf. die Zweibrücker Ausgabe citirt hat, meist die Angabe nach der erstern beigefügt. Inconsequenzen, welche hierin, so wie in der Schreibung der griechischen Namen hier und da eingetreten seyn mögen, waren bei einer solchen Bearbeitung schwer zu vermeiden und werden daher von billigen Beurtheilern leicht entschuldigt werden.

Durch jene Anmerkungen und Zusätze ist freilich, ungeachtet der kleinen Lettern, welche der Verleger beim Drucke des Buchs hat anwenden lassen, nicht nur die

Stärke dieses ersten Bandes bedeutend gewachsen; die Anmerkungen selbst haben an einigen Orten den Text verdrängt. Wenn dieß dem Aeußeren des Buches nachtheilig geworden ist, so glaube ich doch in Uebereinstimmung mit den Einsichtigen sagen zu können, daß bei Untersuchungen dieser Art die Rücksicht auf wohlgefällige Form durchaus untergeordnet werden muß, ja zuweilen geopfert werden darf. Vielleicht finde ich je doch noch einmal Zeit, meine in den Anmerkungen dieses Buches niedergelegten Forschungen, welche die angestrengte Arbeit eines erneuerten Quellenstudiums sind, in einem eignen Handbuche aufzustellen und auch diejenigen zu befriedigen, welche nicht gern in klein gedruckten Noten lesen.

Wenn diejenigen, welche sich dieser neuen Ausgabe bei ihren Studien bedienen werden, bemerken sollten, daß an den spätern Abtheilungen von meiner Seite ungleich mehr gethan worden ist, als an den frühern, so werden sie bedenken, daß die griechische Philosophie um so interessanter und verwickelter wird, je mehr sie fortschreitet, und daß damit auch die Vorarbeiten meiner Vorgänger, auf welche Rücksicht zu nehmen war, sich bedeutend vermehrt haben. Mit besonderer Sorgfalt sind daher die Abschnitte, welche von Heraclit, Empedocles, Anaxagoras und den Nachfolgenden handeln, bearbeitet worden; nicht minder die Lehre des Leucipp und Demokrit, obgleich ich bei diesem Abschnitt am wenigsten vorgearbeitet fand. Sehr bedaure ich es, daß zu der Zeit, als der Abschnitt über die Pythagoreer abgedruckt wurde, ich auf Ritter's Geschichte der pythagoreischen Philosophie nicht mehr

Rücksicht nehmen konnte. Ich verweise deshalb die Leser, welche von meinen Untersuchungen Kenntniß nehmen, auf die von mir abgefaßte beurtheilende Abhandlung, welche unterdessen in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (Jahrg. 1828. St. 38 — 39. und 46 — 48) abgedruckt erschienen ist, und eine Uebersicht der Lehre der Pythagoreer enthält. Nach Abfassung derselben ist die Abhandlung von Bräns bis über die Zahlenlehre der Pythagoreer (in dem Rhein. Museum) erschienen, über welche ich mich an einem andern Orte erklären möchte. —

Endlich habe ich die Literatur im Anhange bis auf den Zeitpunkt des Abdrucks derselben so vollständig als möglich fortgeführt.

Möge man in den angeführten Bemühungen, welche die fortgesetzte Arbeit zweier Jahre gewesen sind, das Bestreben nach Wahrheit, Zusammenhäng und Gründlichkeit nicht verkennen, und möge diese Arbeit selbst die fruchtbringende Grundlage weiteren Forschungen werden.

Leipzig, im September 1828.

Der Herausgeber.

I n h a l t.

Einleitung. Theorie und Methodologie der Geschichte der Philosophie.

Erster Theil. Theorie (Begriff, Inhalt, Umfang, Form und Zweck) der Geschichte der Philosophie. S. vii

Zweiter Theil. Methodologie derselben. — xlv

Anhang. Literatur der Geschichte der Philosophie. — lxii

Erster Theil. Philosophie der Griechen.

Einleitung S. 1

Erstes Hauptstück. Erste Periode bis auf Sokrates — 27

Erster Abschnitt. Betrachtungen über die erste Entwicklung des philosophischen Geistes . . . — 29

Zweiter Abschnitt. Philosopheme der Ionier . . . — 52

Sieben Weise. — Thales . . . — 54

Pythagoras — 62

Anaximander — 63

Anaximenes — 71

Dritter Abschnitt. Geschichte der Pythagoreischen Philosophie — 73

Ueber die Quellen. Einleitung.

Erstes Kapitel. Leben des P. und sein Bund — 84

Zweites Kapitel. Philosopheme der Pythagoreer — 98

Ueber die einzelnen Pythagoreer . . . — 145

Vierter Abschnitt. Darstellung der Eleatischen Philosophie — 158

Lebensumstände der Eleaten und Quellen . . . — 159

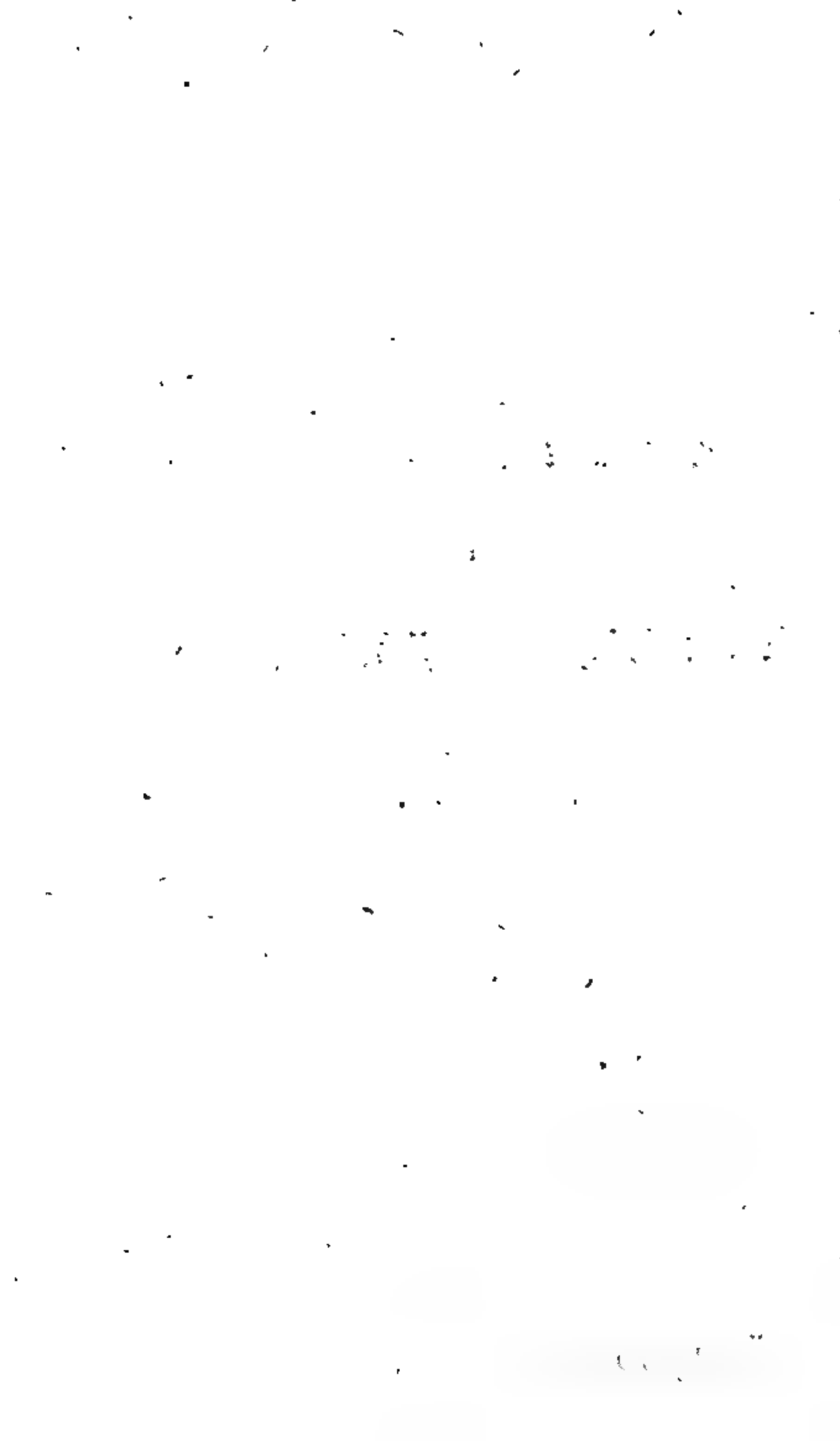
Xenophanes insbesondere — 163

Parmenides	S. 180
Melissus	— 198
Zeno	— 210
Vergleichung derselben	— 225
Xeniades	— 228
Fünfter Abschnitt. Philosophie des Heraclit	— 229
Sechster Abschnitt. Philosophie des Empedokles	— 275
Siebenter Abschnitt. Atomistische Philosophie des	
Leucippus und Demokritus	— 318
Leucipp	— 321
Demokrit	— 336
Schüler	— 367
Achter Abschnitt. Philosophie des Anaxagoras	— 368
Hermodimus	— 371
Neunter Abschnitt. Philosophie des Diogenes von	
Apollonia und des Archelaus	— 427
Diogenes	— 427
Archelaus	— 446
Zehnter Abschnitt. Geschichte der Sophisten	— 452
Gorgias insbesondere	— 474
Prodikus	— 490
Protagoras	— 495
Diagoras von Melos	— 513
Xenias von Athen	— 515
Guthydem und Dionysiodor	— 519
Andere Sophisten	— 524
Elfter Abschnitt. Uebersicht dieses Zeitraums	— 525
Erster Anhang. Zeittafeln zu dieser Periode	— 537
Zweiter Anhang. Verzeichniß der Schriften, diese	
Periode betreffend	— 543

E i n l e i t u n g

in

die Geschichte der Philosophie.



Allgemeine Einleitung.

Daß auch historische Wissenschaften oder geschichtliche Darstellungen gewisser Begebenheiten einer Propädeutik, oder Einführung auf Regeln bedürfen, ist eine Wahrheit, woran man in ältern Zeiten wenig oder gar nicht dachte, die aber in unsern Zeiten immer mehr zur allgemeinen Ueberzeugung geworden ist. Diese Bemerkung gilt von allen Zweigen der Geschichtskunde. Wenn die Thatfachen, welche den Inhalt einer Geschichte ausmachen, vollständig gesammelt sind, so müssen sie doch geordnet werden; sind sie aber noch nicht vorrätbig, so muß man sie aufsuchen. Beides kann nicht willkürlich geschehen, sondern nach bestimmten Regeln, wenn das Chaos von Materialien ein Ganzes werden soll, welches nicht bloß das Gedächtniß beschäftigen, sondern auch den Verstand befriedigen kann.

Das Bedürfniß einer Propädeutik für die Geschichte der Philosophie insbesondere muß jedem einleuchten, der mit aufmerksamen Blicken diesen Theil der Literatur zu umfassen vermag. Die ältern Schriften dieser Art sind fast alle Compilationen ohne Kritik, Geschmack und Auswahl, und haben nicht einmal das Verdienst der Vollständigkeit. Dieses historische Fach hatte nicht, wie andre, das Glück, daß ein Schriftsteller aufgetreten wäre, welcher mit philosophischem Geiste historische Kunst verbunden und seinen Nachfolgern als

Muster vorgelichtet hätte. Es blieb also immer bei Compilationen, die einer dem andern nachschrieb, und der einzige Weg, auf dem man noch Verdienst zu erwerben glaubte, war, den rohen Haufen eben so planlos wie vorher zu vermehren. Mit welchem Fleiße — nur Schade, daß er nicht besser geleitet wurde — seit dem ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung daran gesammelt worden ist, sieht man schon aus dem größern Bruderschen Werke. Schon ist die Masse fast zu groß, als daß ein Mann den Aufsch haben sollte, sie durchgängig zu sichten, zu ordnen, und ihr einen vollkommen organischen Gliederbau zu geben; und doch ist der Stoff bei weitem noch nicht vollständig gesammelt; die Quellen sind gebraucht, aber nicht erschöpft. Und wie konnte das anders gehen, da man so wenig nach einem überdachten Plan gearbeitet, so wenig überlegt hatte, was man zu suchen oder anzunehmen habe, sondern aus Gerathewohl ergriffen hatte, was sich vorfand? Eben so mangelhaft, wie das Sammeln, war die Bearbeitung der Materialien, ihre Anordnung und Verbindung. In der letzten Hälfte unsers Jahrhunderts hat man sich mit Ehren beehrt, diese Unvollkommenheiten zu entfernen, und diese Bemühungen sind nicht ganz fruchtlos gewesen. In dem Verhältnisse, daß die Erkenntniß des Mangelhaften zugenommen, ward auch das Bedürfniß und das Bestreben sichtbarer, die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie gewissen Regeln zu unterwerfen; und sie durch Entfernung des Willkürlichen der Vollkommenheit näher zu bringen. Denn alle ihre Unvollkommenheit rührt von Mangel an Regeln und Planlosigkeit her, und man mag nun das Unvollkommene zur Grundlage eines vollkommnern Gebäudes anwenden, oder das alte seinem Schicksal überlassen; und so gleich einen neuen Bau beginnen, so wird dazu immer ein auf Regeln gegründetes Verfahren nöthig seyn, wenn man nicht wieder in die alten Fehler verfallen will.

Wir finden einzelne Beiträge zu einer solchen Propädeutik hie und da in Schriften neuerer Gelehrten (s. S. 49.); allein so schätzbar sie auch an sich und in Beziehung auf den besondern Zweck sind, für welchen sie eigentlich bestimmt

wissen, so berühren sie doch nur einzelne Punkte, und sind noch dazu zerstreut. Es ist daher wohl keine überflüssige Arbeit, mit Benutzung aller guten Vorarbeiten eine eigne Propädeutik dieses Zweigs der Geschichte zu entwerfen, die, wenn sie auch als erster Versuch noch sehr unvollkommen ist, doch wenigstens den Nutzen gewähren kann, daß sie die mannichfaltigen Gegenstände, die in ihr Platz finden müssen, vollständiger und zusammenhängender darstellt, und Andre aufmuntert, etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Ich werde in diesem Versuche zugleich die Grundsätze aufstellen, nach welchen ich die folgende Geschichte der Philosophie bearbeitet habe.

Eine Propädeutik überhaupt ist der Inbegriff derjenigen Begriffe und Regeln, welche eine Wissenschaft voraussetzt; sie giebt Anleitung zur Bearbeitung, zum Vortrag und zum eignen Studium derselben, sie bestimmt für alles dieses die zweckmäßigste Methode, und schließt dadurch alles willkürliche und ungeordnete Verfahren aus. Unter Propädeutik der Geschichte der Philosophie verstehen wir die zusammenhängende Darstellung der Regeln, welche sich auf die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie beziehen. Diese Regeln dürfen aber nicht willkürlich, sie müssen aus dem Begriffe, Umfange, aus Inhalt, Form und Zweck dieser Wissenschaft abgeleitet seyn. Eine solche Propädeutik bestehet also aus zwei Theilen, einer Theorie der Geschichte der Philosophie und einer Methodenlehre derselben. In dem ersten werden wir Begriff, Umfang, Inhalt, Form, Zweck und Nutzen der Geschichte der Philosophie zu bestimmen suchen, und dadurch die Grundsätze für den zweiten Theil entwickeln. Obgleich diese Gegenstände vielfältig untersucht worden sind, indem in neuern Zeiten fast keine Schrift erschienen ist, welche die ganze Geschichte oder einen Theil desselben befaßt, ohne etwas über diese Gegenstände zu sagen, ja auch schon mehrere nicht unberühmte Denker besondere Abhandlungen über den Begriff der Geschichte der Philosophie geschrieben haben, so ist doch die Bestimmung dieser Begriffe noch immer sehr schwankend, und die Theorie unvollständig geblieben. Für den zweiten

1. Theil, welcher die Anwendung jener Begriffe zu einer Methodik für die Auffuchung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien enthält, ist, außer einigen kleinen Abhandlungen von Fülleborn, wenig geleistet worden. Ein Anhang wird endlich die allgemeine Literatur der Geschichte der Philosophie enthalten.
-

Allgemeine Einleitung.

Erster Theil.

Theorie der Geschichte der Philosophie.

§. 1.

B e g r i f f

Wenn wir den Umfang, den Inhalt und den eigenthümlichen Geist, wodurch sich die Geschichte der Philosophie von andern Arten der Geschichte auszeichnet, nach Grundsätzen, welche auf Einstimmung Ansprüche machen dürfen, bestimmen und einen zweckmäßigen Plan für dieselbe entwerfen wollen, so muß vor allen Dingen der Begriff derselben so bestimmt, als möglich, aufgestellt werden.

Geschichte der Philosophie ist ein zusammengefügter Begriff, dessen Erklärung die Erörterung der beiden Hauptbegriffe Geschichte und Philosophie voraussetzt.

Mehrere, welche sich seit der Epoche der kritischen Philosophie mit der Bestimmung dieses Begriffs beschäftigt haben, begnügten sich mit der Entwicklung des Begriffs der Philosophie, in der Voraussetzung, daß damit auch zugleich der Begriff der Geschichte der Philosophie gegeben sey. Allein diese Untersuchung ist nur der schwierigste Theil dieser Arbeit, keinesweges das Ganze. Allerdings ist es wichtig, das Object der Geschichte bestimmt und vollständig zu erklären; aber man hätte darüber nicht diejenigen Bestimmungen vernachlässigen sollen, welche sich aus jenem Begriff für diese Art von Geschichte ergeben; man hätte nach Erörterung der einzelnen constituirenden

Begriffe zur vollständigen Entwicklung des zusammengesetzten Begriffs übergehen sollen.

Auch ist bei der Bestimmung des Begriffs ein wichtiger Unterschied nicht beachtet worden, daß nemlich für die Geschichte der Philosophie ein anderer Begriff (der Philosophie) nöthig ist, als für ein strenges wissenschaftliches System der Philosophie; daß der Begriff, der an der Spitze der Geschichte der Philosophie stehen soll, verschieden seyn müsse von demjenigen, der den wissenschaftlichen Bau derselben beschließt. Der letztere, der die Merkmale der Philosophie als Wissenschaft mit größter Präcision aufstellt, und die Philosophie von der Nichtphilosophie, die ächte von der unächten nach scharfen Grenzlinien absondert, beschränkt den Inhalt der Geschichte der Philosophie zu sehr, als daß er zum Leitfaden in derselben dienen könnte. Denn die Geschichte auch einer schon vollendeten Wissenschaft würde dennoch nicht nur die glücklichen Entdeckungen, durch welche sie an Inhalt oder Form gewann, sondern auch die fehlgeschlagenen Versuche und Irrthümer darzustellen haben, und überhaupt gar vieles aufnehmen müssen, was durch den strengen wissenschaftlichen Begriff aus dem Inbegriff der Wissenschaft ausgeschlossen wäre *).

*) Der Verfasser sollte sagen, der Begriff der Philosophie, welcher der Geschichte der Philosophie zum Grunde liegt (nicht bloß an die Spitze derselben gestellt werden soll), kann nicht derjenige seyn, welchen ein einzelnes System der Philosophie, wenn auch bei weiter fortgeschrittener Bearbeitung dieser Wissenschaft, aufstellt. Denn das einzelne System bezeichnet einen Standpunct in der Ausbildung der Philosophie, und die Geschichte der Philosophie soll die Entwicklung der Philosophie auf verschiedenen wesentlichen Standpuncten darstellen. Aber keinesweges kann der Begriff der Philosophie, welcher der Geschichte derselben zum Grunde gelegt wird, ein durchaus anderer seyn, als der, welcher von der Wissenschaft selbst aufgestellt wird; — denn der wahre Begriff einer Sache kann im Wesentlichen nur einer seyn. Wenn aber der Begriff der Philosophie, welchen die Geschichte derselben, wie der Verfasser sich ausdrückt, an die Spitze stellt, ein anderer seyn sollte, als der, welcher den wissenschaftlichen Bau derselben beschließt, was gar nicht gleichbedeutend ist mit dem spätergebrauchten Ausdruck: streng wissenschaftlicher Begriff, oder dem früher gebrauchten

Die eben angeführte Methode, den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, hat **Erasmann** mit der größten Consequenz befolgt, und eben dadurch am deutlichsten bewiesen, daß sie nicht die zweckmäßigste ist. Indem er von dem Begriffe der Philosophie als Wissenschaft ausgeht, und dadurch sowohl den Begriff der Geschichte der Philosophie, als Inhalt und Form derselben bestimmt, gelangt er zu dem Resultate, daß sie eine systematische Darstellung der nothwendigen vorhandenen Systeme sey, aus welcher alles Zufällige, Veränderliche, selbst die Zeitfolge ausgeschlossen bleibe — Bestimmungen, nach welchen keine Geschichte der Philosophie mehr denkbar ist. Und wohl würde endlich diese Methode führen, wenn sie mit der strengsten Consequenz verfolgt würde! Denn dann würde nicht von nothwendigen Systemen, sondern nur von einem die Rede seyn können *).

„Begriff für ein strenges wissenschaftliches System der Philosophie“, so schenkt die Voraussetzung zum Grunde zu liegen, als ob die Wahr-heit nur am Schlusse einer solchen Geschichte läge, und alle vorhergegangene Exsteme nur Irrthümer und bloße Reaktionen der Wahr-heit seyen. Allein der Begriff, welcher einem spätern Systeme der Philosophie eigenthümlich ist — denn von einem Schlusse der Philo-sophie und ihrer Geschichte kann für uns eigentlich nicht die Rede seyn —, ist nicht darum unangemessen für die Bearbeitung der Ge-schichte der Philosophie, weil es der vollendete Begriff ist, son-dern weil es der Begriff eines beschränkten Systems seyn und bleiben würde. Dagegen kann überhaupt die Voraussetzung des strengwissenschaftlichen Begriffs, oder, wie **Leunemann** es meint, des reinen Begriffs, der die Philosophie in ihrer Vollendung als Wissenschaft bestimmt (denn dem strengwissenschaftlichen Begriff kann eigentlich nur der populäre richtig entgegengesetzt werden), die Geschichte dieser Wissenschaft an sich keinesweges be-schränken; denn es liegt nicht in der Natur der Geschichte, ein Musterbild unmittelbar aufzustellen und im Einzelnen nachzuweisen, sondern zu zeigen, wie sich die Idee einer Wissenschaft in den ein-zelnen wissenschaftlichen Bestrebungen der Völker im Verlauf der Zeit entwickelt hat.

X. d. P.

*) Der Hauptfehler **Erasmanns** (in seiner Schrift über den Be-griff der Geschichte der Philosophie. Wittenb. 1797. 8.) besteht nicht darin, daß er bei Bestimmung dieses Begriffs von dem Begriffe der Philosophie ausgeht, sondern darin, daß er das Systematische oder die wissenschaftliche Form als das Wesentliche dieses Begriffs betrachtet, und daran den Schluß anknüpft, daß, wenn die Form der Philosophie systematisch sey, die Form der Ge-schichte der Philosophie darum ebenfalls nothwendig systematisch

X. Allgemeine Einleitung.

Wenn man auf der andern Seite von dem Begriffe der Geschichte ausgehen, und dabei den der Philosophie unerörtert lassen wollte, so würde noch weit mehr Verwirrung entstehen, der Willkür bei Aufnahme und Ausschließung des geschichtlichen Stoffs vollkommener Raum gegeben werden und jedes planmäßige Verfahren nur zufällig seyn. Jeder Geschichtschreiber scheint sich ohnedieß auf einem Felde zu befinden, wo keine so strengen Gesetze in Ansehung der Behandlung des gegebenen Stoffs ihn binden, als in dem Gebiete einer eigentlichen Wissenschaft. Aber dessen ungeachtet darf sein Gang nicht regellos seyn; er soll nach Grundsätzen und Zwecken verfahren, welche die Prüfung jedes denkenden Kopfs aushalten. Und diese können nur durch einen vollständig, nicht einseitig bestimmten Begriff gegeben werden.

Um alles Einseitige und Willkührliche aus dem Begriff der Geschichte der Philosophie zu entfernen, muß zuerst der Begriff der Geschichte einer Wissenschaft, als der nächsten Gattung, unter welcher die Geschichte der Philosophie steht, überhaupt bestimmt werden; die Entwicklung jenes Begriffs muß die Merkmale darbieten, welche, durch den Begriff der Philosophie näher bestimmt, den vollständigen Begriff der Geschichte der Philosophie ausmachen. Denn das Eigenthümliche einer Art Geschichte kann nur in dem Gegenstande gegründet seyn, durch welchen sie von andern abgesondert wird. Dieses Eigenthümliche mit den Gattungsmerkmalen verbunden, erschöpft den vollständigen Begriff dieser Art. Um aber den Begriff der Geschichte einer Wissenschaft und sodann den der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, müssen wir von dem Begriff der Geschichte ausgehen.

seyn müsse. Das Wahre aber, was jene Begriffsbestimmung enthält, betrifft den Ursprung und nothwendigen Zusammenhang der philosophischen Ansichten, welchen aber die Geschichte, als Erzählung der Thatfachen, auf die ihr eigenthümliche Weise darzulegen hat.

Knm. des Herausg.

§. 2.

Geschichte überhaupt.

Geschichte im weitern Sinne ist die Erzählung des Geschehenen, oder dessen, was zu irgend einer Zeit wirklich geworden ist. In dieser Bedeutung umfaßt Geschichte jede Begebenheit, ohne Rücksicht auf Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, auf Verbindung, Zusammenhang und Ordnung. In dem engern Sinne ist aber Geschichte die Erzählung einer Reihe von Begebenheiten, welche ein Ganzes ausmachen. Damit sie aber ein Ganzes ausmachen, ist es nicht genug, daß sie als Begebenheiten einander begleitend oder nachfolgend eine Zeitreihe erfüllen, sie müssen auch durch Beziehung auf ein Object gleichartig seyn. Diese Beziehung kann von mannichfaltiger Art seyn. Die Begebenheiten beziehen sich nemlich auf ein Object entweder als Veränderungen, oder als Wirkungen, oder als Ursachen desselben, oder sie haben eine gemeinsame Richtung auf einen Zweck, z. B. die Geschichte eines Landes oder Volkes, die Lebensgeschichte eines Mannes, die Geschichte einer Wissenschaft. Wenn also diese gleichartigen Begebenheiten in ihrer Vollständigkeit zusammengefaßt und dargestellt werden, dann findet Geschichte in der engern Bedeutung statt. Sie hat alsdann einen begrenzten Bezirk, und eine bestimmte Vollständigkeit, sie stellt die Totalität eines innerhalb seiner Grenzen beschriebenen Ganzen vor Augen; und wegen dieser Einheit der Beziehung nennt man die Geschichte auch Wissenschaft.

Die Bedingung aller Begebenheiten ist die Zeit, und die Form aller Geschichte ist daher an die Zeitfolge gebunden. Denn durch die Geschichte will man wissen, nicht was ist, sondern was geschieht und geschehen ist, und wie es geschehen ist, also in der bestimmten Zeitfolge. Dabei unterscheidet sich die Geschichte in engerer Bedeutung von Annalen und Chroniken dadurch, daß, letztere nur die Begebenheiten nach der Zeitfolge bezeichnen, jene sie in der Zeitfolge darstellen.

jene erzählen, was, diese, auch wie es geschehen ist. Die Geschichte muß daher die Reihe der Begebenheiten nicht nur vollständig, sondern auch nach ihrem wirklichen Zusammenhange in der Zeit darstellen. Alle Begebenheiten stehen als Ursachen und Folgen im Verhältniß zu einander, und machen nur dadurch eine Zeitreihe aus, daß ihr Verhältniß in der Zeit als vorhergehend, nachfolgend oder begleitend bestimmt ist. In ihrem Zusammenhange und ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander ist eine Art von Nothwendigkeit, welche desto sichtbarer in die Augen fällt, je vollständiger die ganze Reihe derselben dargelegt wird.

Dieses bestimmte Verhältniß der Begebenheiten ist die Grundlage aller Geschichte, die Bedingung der Treue und Wahrheit, ohne welche Geschichte nicht mehr Geschichte ist. Als Darstellung des Wirklichen muß sie sich an den Zusammenhang der Begebenheiten halten, und die bestimmte Zeitfolge beobachten; in dem Verhältnisse, als sie von diesem Grundgesetz abweicht, geht sie in das Gebiet der Dichtung, des Romans über. Je mehr sie aber in das Detail einget, die Begebenheiten nach ihrer Individualität zeichnet, ihre Beziehungen und Verbindungen, Ursachen und Folgen lebendig darstellt, auf desto mehr Wahrheit, Werth und Interesse macht sie Ansprüche.

§. 3.

Geschichte einer Wissenschaft.

Die Geschichte einer Wissenschaft muß zunächst alle wesentlichen und nothwendigen Merkmale der Geschichte überhaupt an sich tragen. Sie ist mithin ebenfalls Darstellung gewisser gleichartigen Begebenheiten nach ihrem Zusammenhange und in ihrer Zeitfolge. Die Begebenheiten machen ihren Inhalt, die Darstellung nach ihren Zeitverhältnissen und Beziehungen macht ihre Form aus. Beide müssen durch den Begriff der Wissenschaft näher bestimmt werden.

Wissenschaft ist ein System gleichartiger Erkenntnisse, welche nach Grundsätzen unter

einander verbunden sind. Jede Wissenschaft hat ihre Gränze, durch welche ihr Gebiet von andern abgesondert ist. Innerhalb dieser Gränze bildet die Vernunft ein vollständiges Ganze von Erkenntnissen, welches nach Grundsätzen vollständig geordnet ist, in welchem jede Erkenntniß ihre bestimmte Stelle hat, jede mit der andern verbunden, Glied dieses Ganzen ist. Diese systematische Anordnung, durch welche sich eine Wissenschaft von bloßen Aggregaten unterscheidet, ist der wesentliche Charakter jeder Wissenschaft, sowohl der empirischen, als der auf strengen Principien beruhenden. Die Vernunft ist in dieser Rücksicht die Quelle aller Wissenschaft; denn jede ist ein architektonisch aufgeführtes Gebäude, zu welchem die Vernunft die Idee entwirft, und nur, wenn diese Idee einer Wissenschaft, durch welche die Vernunft gleichsam den architektonischen Plan derselben entwirft, deutlich entwickelt ist, kann es der Vernunft gelingen, nicht allein den Inhalt zu erweitern, sondern auch dem Ganzen einen sichern wissenschaftlichen Gehalt zu geben. Im Gegentheil kann man nie einen Schritt vorwärts thun, ohne zu befürchten, wieder rückwärts gehen zu müssen, und vergebliche Arbeit unternommen zu haben.

Dieses Schicksal haben beinahe alle Wissenschaften, die Mathematik ausgenommen, mehr oder weniger gehabt. Denn gewöhnlich geschieht das, was das Erste seyn sollte, zuletzt, und meistens wird die Vernunft erst durch das öftere Mißlingen gereizt, alle vorhergehenden Bemühungen einer strengern Prüfung zu unterwerfen, bis es ihr gelingt, den richtigen Umriss architektonisch nach Grundsätzen zu entwerfen. Dieses kann aber erst dann geschehen, wenn Materialien einer Wissenschaft zusammengetragen sind. In dessen schwebte doch die Idee der Wissenschaft, wenn auch in dunkler Ferne, den Denkern vor, welche zuerst an einer Wissenschaft arbeiteten, und sie war das einzige, welches sie und ihre Nachfolger auf ihren oft so verwirrten und verästelten Wegen leiten mußte.

Jede Geschichte einer Wissenschaft fängt von einem Zeitpunkt an, wo diese noch nicht vorhanden ist, wenn auch die Materialien dazu zerstreut vorhanden sind, und die Idee derselben in dem menschlichen Geiste schlummert. Es ist auch noch keine Wissenschaft so vollendet, daß die Vernunft nichts mehr an ihr zu verbessern, nichts hinzuzuthun oder wegzunehmen könnte, und es läßt sich daher von keiner Wissenschaft, wie von einem Gegenstande der Anschauung, sagen: Hier ist sie. Gleichwohl spricht man von Veränderungen einer Wissenschaft, als wenn sie ein Object wäre, an welchem, ungeachtet mehrerer wechselnder Bestimmungen, doch etwas Beharrliches ange troffen würde. Diese Vorstellungsart läßt sich nur dadurch rechtfertigen, daß man die Wissenschaft selbst auf eine ihr zum Grunde liegende Idee beziehet, welche als notwendige Äußerung der Vernunft allein bei allem Veränderlichen fortbauert, und allen noch so verschiedenen wissenschaftlichen Versuchen, so weit sie auch in dem Grade der Vollkommenheit von einander abstehen, eine gemeinschaftliche Beziehung und einen Berührungspunct giebt. Von der andern Seite kann man die Idee der vollendet entwickelten Wissenschaft auch als das Ziel betrachten, welches alle Denker, welche für eine Wissenschaft arbeiteten, bald deutlicher, bald dunkler vor Augen hatten, und dem sie sich in mannichfaltigen Abstufungen der Vollkommenheit zu nähern suchten. Alle Begebenheiten, welche in den Inbegriff einer Geschichte der Wissenschaft gehören, erscheinen nun nicht sowohl als Veränderungen der Wissenschaft, als vielmehr als Bestrebungen und Thätigkeiten der Vernunft für die Wissenschaft. Nach diesen vorläufigen Bemerkungen läßt sich nun der Begriff einer Geschichte der Wissenschaft leichter bestimmen.

Geschichte einer Wissenschaft ist die Darstellung der auf eine Wissenschaft gerichteten Bestrebungen und der dadurch bewirkten allmählichen Bildung derselben. Sie muß zeigen, wie eine Wissenschaft nach und nach das geworden ist,

was sie in einem bestimmten Zeitpunkte war und ist, wie ihr Umfang erweitert, ihr Inhalt vermehrt worden ist, wie man die einzelnen Erkenntnisse mit einander verband, und auf Gründe zurückführte, nach welchen Principien man dabei verfuhr, wie die Idee der Wissenschaft gebildet und entwickelt wurde, und wie die Begrenzung, Verknüpfung und Begründung des ganzen Systems dadurch immer weiter fortschritt.

§. 4.

Inhalt, Form und Aufgabe derselben überhaupt.

Der Inhalt dieser Geschichte ist, wie der jeder andern Geschichte, etwas Geschehendes, und zwar Begebenheiten, die in dem Innern des Menschen vorgehen, und an den Geisteswerken, die ihre Resultate sind, dem forschenden Blicke sichtbar werden; das Denken der Männer, welche ihre Geisteskräfte und Talente einer Wissenschaft widmeten, und ihr bald einen größeren Umfang und Reichthum, bald mehr wissenschaftliche Vollkommenheit zu geben suchten, bald die vorhandene in die Wissenschaft aufgenommene Masse von Erkenntnissen oder die Principien genauer prüften und durch alles dieß einen sicheren methodischen und systematischen Gang einleiteten. Der Inhalt einer solchen Geschichte muß mit einem Worte alles umfassen, was sich auf Materie und Form einer Wissenschaft beziehet. Nicht bloß völlig entwickelte Systeme verdienen darin eine Stelle, sondern selbst einzelne aufgestellte oder berichtigte Begriffe, Sätze, Grundsätze, Winke, ja auch Meinungen, in so fern sie von großem Einfluß auf das Schicksal einer Wissenschaft waren.

Die Form der Geschichte einer Wissenschaft bestehet in der Art und Weise, wie die Begebenheiten, welche ihren Inhalt ausmachen, dargestellt werden. Das erste Gesetz der Geschichte ist: sie soll nur das wirklich Geschehene darstellen. Da die Facta einer Geschichte der Wissenschaft vornehmlich in den Thätigkeiten der Denkkraft in Beziehung auf dieselbe, mithin in Begriffen, Sätzen

und Grundsätzen und deren Verbindung zu einem Ganzen bestehen, so kommt es vorzüglich darauf an, diese, so bestimmt als möglich, in dem Sinne und nach dem Gesichtspuncte ihrer Urheber zu fassen und darzustellen, ihre Verhältnisse und Verbindungen genau zu bezeichnen, kurz alles so darzustellen, wie es gedacht worden ist. Hierauf beruht die Wahrheit, Bestimmtheit und Deutlichkeit der Geschichte.

Als Geschichte muß sie aber das Wirkliche in seinem Zusammenhange nach der Zeitfolge darstellen (§. 3.), und gerade der Hauptzweck dieser Art von Geschichte, die Darstellung der Entwicklung und Bildung der Wissenschaft, ist nur unter der Bedingung möglich, daß sie chronologisch verfährt. Wenn die Cultur der Wissenschaften eine gewisse Höhe erreicht hat, so kann allerdings auch die Vernunft den möglichen Gang der Wissenschaft vorzeichnen, die Schritte berechnen, welche sie vorwärts oder rückwärts thun konnte; allein dieß ist so wenig Geschichte, als wenn sie über die künftige Fortbildung speculiren, und die Principien und Deductionen, die noch zu versuchen übrig sind, aus Gründen herleiten wollte. Die Beobachtung der Zeitfolge in Darstellung der Begebenheiten ist also das zweite Gesetz der Geschichte, welches durch keine Rücksicht aufgehoben werden kann.

Das dritte Gesetz betrifft die Verbindung der Begebenheiten. Diese müssen nicht bloß nach ihrer Folge, sondern auch nach ihrem Zusammenhange dargestellt werden; es muß durch die Geschichte klar werden, wie eine Begebenheit die andere veranlaßt, bestimmte und bewirkt. Hierin beruht der pragmatische Geist der Geschichte. Da hier aber die Entwicklung einer Wissenschaft das Object der Geschichte ist, welche nur durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes zu Stande kommen kann, und da dieser durch äußere Begebenheiten bald gehemmt, bald unterstützt, durch das, was von andern Denkern bisher geleistet worden, bald irre geleitet, bald weiter geführt wurde: so giebt es hier einen dreifachen Zusammenhang.

Die Begebenheiten stehen nemlich erstens unter einander im Zusammenhange. Die eine ist bald Grund, bald Folge der andern. Wie fruchtbar an Folgen war nicht oft ein Grundsatz, ein Begriff, eine neue Ansicht? Und welchen Einfluß hatten nicht oft die Begriffe, Urtheile und Methoden älterer Zeiten auf die folgende Bearbeitung einer Wissenschaft? Nicht selten beschäftigte ein Irrthum, der sich eingeschlichen hatte, die Denker mehrerer Jahrhunderte, bis er entdeckt und geprüft wurde; aber eben so oft fanden auch die Forscher in dem, was in ältern Zeiten vorgearbeitet worden war, Stoff und Anlaß zu neuen Untersuchungen, wodurch sie die Wissenschaften erweiterten. Die Begebenheiten bilden in dieser Rücksicht eine ununterbrochene Kette, und je vollkommener die Verbindung der einzelnen Glieder vor Augen gelegt wird, desto vollkommener ist die Darstellung der Geschichte. Zwar ist diese Verbindung nicht immer klar, oft nur dunkel und verborgen, und nicht selten scheint man auf Lücken zu stoßen, welche keinen Uebergang von dem Vorhergehenden zu dem Folgenden gestatten; aber immer bleibt es doch ein Hauptpunct für den Geschichtsforscher, jenem Zusammenhange nachzuspüren, und nicht selten findet er durch unermüdete Aufmerksamkeit auf diesen Gesichtspunct seine Mühe mit unerwarteten Resultaten belohnt *).

Die Begebenheiten stehen zweitens im Zusammenhange mit dem menschlichen Geiste. Jede Wissenschaft ist ein Product der Denkkraft. Die letzten Gründe und Bedingungen alles dessen, was je von Denkern in wissenschaftlicher Rücksicht geleistet worden, sind nur in dem Denkvermögen aufzusuchen. Die Vernunft mag durch sich selbst oder von außen zur Thätigkeit gereizt werden, so handelt sie doch immer nach ihren eignen Gesetzen, und gibt dem

*) Nur hätte man sich dabei vor dem gesuchten und gekünstelten Zusammenhange. In den neuesten Zeiten hat man darin gar oft gefehlt, und mancher philosophischen Ansicht lieber einen historischen Zusammenhang aufgedrungen, als sie aus sich selbst zu erklären gesucht.
H. d. P.

Denken die Richtung; doch allezeit dem Grad der Cultur gemäß, welchen sie bereits errungen hat. Das Gedachte steht daher mit ihr in Wechselwirkung, es ist Product der Vernunft, und wirkt wieder auf sie zurück, die Denkkraft hat sich an ihm gebildet, und sie wird zu neuen Thätigkeiten bestimmt. Die Auffuchung und Darstellung dieses Zusammenhangs ist ein Haupterforderniß einer Geschichte der Wissenschaft, welche in dieser Rücksicht immer auch eine partielle Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Cultur ist. Sie kann die Fortschritte und die Ausbildung einer Wissenschaft nicht befriedigend darstellen, noch weniger vollständige Rechenschaft von den Begebenheiten und ihren Ursachen geben, wenn sie nicht dieses alles in Beziehung auf den menschlichen Geist, und auf sein durch innere Geseze und äußere Umstände modificirtes Wirken betrachtet.

Da die Cultur des menschlichen Geistes von solcher Wichtigkeit und durch die Objecte der Thätigkeit, durch Zustände, Verhältnisse und Beschäftigungen des häuslichen sowohl, als des bürgerlichen Lebens bestimmt wird, so kommen die Facta einer Geschichte der Wissenschaft endlich dreitens auch in Beziehung mit allen diesen äußern Gegenständen, und die Geschichte muß auch auf diesen Zusammenhang der Begebenheiten achten. Wir rechnen hierher 1) Schicksale, Talente, Cultur und Charakter der Denker, welche sich mit einer Wissenschaft beschäftigt haben; 2) den politischen, moralischen, religiösen und literarischen Zustand der Nationen, unter denen sie lebten; 3) den Einfluß der Zeitbegebenheiten; 4) den Einfluß anderer Wissenschaften, ihrer Cultur und Bearbeitung.

Die eigentliche Aufgabe einer solchen Geschichte ist aber die Bildung der Wissenschaft darzustellen. (Vgl. S. 4.) Die drei zuerst aufgestellten Geseze erfüllen diese Forderung noch nicht, ob sie gleich als nothwendige Bedingungen den Weg dazu bahnen. Die Darstellung des Geschehenen in seinem Zusammenhange ist die Basis, an welcher die Fortschritte in der Bildung der Wissenschaft deutlich gezeichnet werden können. Zu diesem Behufe ist es noth-

wendig, die Beziehung, auf welche das Ganze abzielt, herauszuheben, und dadurch dem Mannichfaltigen Einheit zu geben. Diese Einheit ist die beständige Rücksicht auf die Idee der Wissenschaft. Wenn diese nicht immer im lebhaften Bewußtseyn erhalten wird, jedes einzelne Factum nicht auf dieses Ziel aller Bestrebungen hinweist, so verliert sich der Geist in dem Detail des Einzelnen, eine Begebenheit verdrängt die andere, und das Ganze schwindet, wie Gemälde einer Zauberlatrune, vor den Augen vorüber. Es ist nicht genug, daß der Geschichtschreiber zuweilen darauf zurückführe, indem er den Zustand und Gewinn der Wissenschaft angibt; die ganze Geschichte muß vielmehr so abgefaßt seyn, daß die Fortbildung der Wissenschaft als das letzte Resultat sich allenthalben von selbst einpräge. Zweckmäßigkeit der Geschichte.

Nach diesem Gesichtspunct muß die Anlage des Ganzen, die Anordnung der Haupttheile, die Bestimmung der Epochen und Ruhepunkte und die Behandlung des mannichfaltigen Inhalts der Geschichte eingerichtet seyn. Hiernach muß auch beurtheilet werden, wie viel von den, außerhalb der Grenzen der Geschichte liegenden, aber doch auf sie Bezug habenden Thatsachen in das Ganze aufzunehmen, und wie es damit zu verbinden sey, ohne die Aufmerksamkeit zu zerstreuen, und den Haupteindruck zu schwächen.

Diese Gesetze sind auf die Geschichte jeder Wissenschaft, sie mag empirisch oder rein seyn, anwendbar. Indessen macht der Unterschied der Wissenschaften auch eine verschiedene Behandlungsart in der Geschichte notwendig, welche durch das Eigenthümliche des Inhalts und der Form bestimmt werden muß. Um den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, haben wir daher zunächst einen Begriff der Philosophie aufzustellen, wie er zu unsern Zwecken paßt.

§. 5.

Begriff der Philosophie.

Das Bedürfniß und die Anlage zum Philosophiren ist dem Menschen in seiner Vernunft gegeben. Die

Vernunft äußert sich schon auf niedriger Stufe als das Vermögen, das Mannichfaltige der Vorstellungen zur Einheit zu verbinden, nach Gründen und Zwecken zu forschen und zu handeln. Jeder nicht ganz rohe Mensch strebt vermöge seiner Vernunft seine Vorstellungen in ein Ganzes zu vereinigen, und seine Bestrebungen unter einen Zweck zu ordnen. Er sucht also für die Summe seiner Kenntnisse, seiner subjectiven Zwecke, höhere Gründe und Zwecke. Der Denker in der eigentlichen Bedeutung des Wortes geht aus diesem beschränkten Kreise eines subjectiven Denkens, Wollens, Begehrens heraus, umfaßt die ganze Sphäre der menschlichen Erkenntnisse und Bestrebungen, und forscht nach den letzten Gründen und Gesetzen derselben. Dieses besonnene Denken zum Behuf einer Wissenschaft heißt Philosophie; es ist die Äußerung einer höhern Cultur der Vernunft, die man die wissenschaftliche nennt.

Alle Gegenstände des Philosophirens aber betreffen entweder das, was ist, oder das, was seyn soll. Der Begriff der ersteren ist die Natur. Das Sollen drückt eine absolute Forderung an den Willen vernünftiger Wesen aus, welche sich auf Freiheit gründet. Natur und Freiheit sind es also, deren letzte Gründe und Gesetze der Gegenstand der Philosophie ausmachen. Die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit und ihres Verhältnisses zu einander ist die Idee, welche von der Vernunft unzertrennlich ist, und daher jedem Denker vorzuweben muß. Diese Idee umfaßt die menschliche Erkenntniß in ihrem größten Umfange und nach ihrer Vollkommenheit; sie begründet und begrenzt den ganzen Kreis menschlicher Erkenntnisse, und enthält die Principien aller Wissenschaften, deren Stelle und Verhältniß in dem Systeme des Ganzen bestimmt ist.

Wir bedürfen hier keines streng wissenschaftlichen Begriffs der Philosophie *). Es ist genug, wenn er uns den

*) Bedenke, was wir oben zu §. 1. bemerkt haben. Uebrigens hält sich der hier von Kennemann aufgestellte Begriff der Philo-

Anfangs- und Endpunct des Strebens der philosophirenden Vernunft angibt, das Feld, auf welchem sie thätig ist, und das Ziel, welches erreicht werden soll, bestimmt. Dieses leistet der obige Begriff. Durch das Object ist der Inhalt, und durch das Merkmal „Wissenschaft“ die Form der Philosophie so angegeben, daß zwar das Gebiet der Philosophie von andern unterschieden, aber doch noch hinlänglich Raum zu schärferen Bestimmungen gelassen ist, die nur das Werk vieler tiefsinniger Untersuchungen sind, mit denen die philosophirende Vernunft nicht anfangen konnte. Würden diese Bestimmungen in die Definition des Begriffs der Geschichte der Philosophie aufgenommen werden, so würde dieselbe alles abschneiden, was nicht die strengste Kritik aushält, und nur das, was in den Arbeiten der Denker vieler Jahrhunderte sich als echtes Gold bewährt hat, also nicht die Vorarbeiten, sondern nur Resultate in sich fassen. Dadurch wäre aber der größte Theil ihres Stoffs von dieser Geschichte ausgeschlossen, oder vielmehr sie selbst vernichtet. Natur und Freiheit bezeichnen das ganze Feld des theoretischen und practischen Wissens, ohne dasselbe näher zu beschränken, oder die einzelnen Theile nach systematischem Gliederbau zu bestimmen; denn dieses ist selbst erst Gegenstand des Philosophirens. Wissenschaft brückt die Forderung und Bestrebung der Vernunft aus, allen diesen Erkenntnissen systematische Einheit zu geben; die Bedingungen, unter denen dies allein möglich ist, durften aber nicht mit angegeben werden, weil dieses selbst ein Problem der Philosophie ist. Nur das Eigenthümliche der Vernunft, das Streben nach dem Absoluten, welches nichts weiter voraussetzt, konnte in dem Begriffe nicht übergangen werden; daher sagten wir: die Wissenschaft vom den letzten Gründen und Gesetzen.

philosophie von den Spuren einer eigenthümlichen Ansicht in derselben ziemlich frei; was aber den Verfasser vor Einmischung derselben in der wirklichen Abhandlung der Geschichte der Philosophie nicht verwahrt hat. A. v. P.

§. 6.

Geschichte der Philosophie.

Alles Philosophiren ist ein Streben der Vernunft, diese Idee der Wissenschaft wirklich zu machen, und jede Philosophie, welche daraus hervorgeht, steht mit jener Idee in Verhältniß, und kann nur in Rücksicht auf dieselbe beurtheilt werden. Den ersten Denkern schwebte diese Idee halb dunkler, halb deutlicher, bald näher, bald entfernter vor; sie richteten ihr Denken bald unmittelbarer, bald mittelbarer darauf. Die verschiedenen philosophischen Systeme, welche auf diesem Wege später entstanden, sind bald vollkommener, bald unvollkommener, in dem Verhältniß, als das Problem der Vernunft deutlich und bestimmt gefaßt wurde, und die Denkkraft der einzelnen Philosophen mehr oder weniger intensive und extensive Vollkommenheit und wissenschaftliche Cultur erreicht hatte. Da also die Philosophie als Wissenschaft nicht auf einmal, sondern nach und nach entstanden, und das Product mehrerer Denker ist, welche successive ihr Denken darauf richteten, so läßt sich eine Geschichte denken, welche diese fortschreitende Cultur der Vernunft und die allmähliche Bildung der Philosophie überhaupt darstellt.

Geschichte der Philosophie ist somit (erzählende) Darstellung der successiven Ausbildung der Philosophie, oder (erzählende) Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Idee der Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit zu verwirklichen. Das Philosophiren ist älter, als alle Philosophien; und es steht zur Philosophie in demselben Verhältniß, wie das Streben zu seinem Ziele. Es ist daher unpassend zu sagen: die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der Veränderungen der Philosophie. Man verkehrt dadurch das richtige Verhältniß, und spricht von Veränderungen eines Dinges, als sey es schon vorhanden, da es doch erst ward, und noch im Werden

begriffen ist *). Dieses Werden und Fortschreiten zum Ziele, das Bilden und Entwickeln ist aber gerade der wichtigste Gegenstand der Geschichte, weshalb es auch vorzüglich in jenem Begriffe ausgedrückt werden mußte. Hiermit ist auch der Zweck der Geschichte der Philosophie bestimmt. Es ist dieß nemlich die gründliche Erkenntniß des allmählichen Werdens, und der fortschreitenden wissenschaftlichen Bildung der Philosophie.

§.

Stoff derselben insbesondere.

Nach obigem Begriffe ist Stoff der Geschichte der Philosophie alles dasjenige, was sich auf die Thätigkeit der Vernunft, die Idee der Philosophie zu verwirklichen, bezieht. Dieses kann aber von zweierlei Art seyn, insofern es sich unmittelbar, oder mittelbar darauf bezieht. Der unmittelbare Stoff ist das Denken selbst, welches aus jenem Streben der Vernunft entspringt und auf die Verwirklichung der Idee abzielt, oder mit einem Worte das Philosophiren und die Producte desselben, d. i. die philosophischen Ansichten, Methoden und Systeme. Da aber dieses nur insofern für die Geschichte gehört, als es historisch bezeugt werden kann, und Denker es in die Sphäre des historischen Wissens gebracht haben, oder mit andern Worten, insofern die Vernunft sich durch Philosophen geäußert hat, in denen sie durch Individualität und andere äußere Verhältnisse modificirt ist; so gehören auch mittelbar zum Stoff der Geschichte der Philosophie Thatsachen, welche sich auf die Philosophen und ihre Verhältnisse beziehen.

*) Nichtig verstanden kann gegen die Ansicht, die Geschichte der Philosophie stelle die Veränderungen, oder Gestalten der Philosophie dar, nichts eingewendet werden, da hiermit die Idee als das Unveränderliche (vergl. §. 4.) und ein durch die Natur der denkenden Vernunft selbst bestimmtes Gebiet der Philosophie angenommen wird, in welchem verschiedene Standpunkte möglich sind.

So nothwendig eine genaue vorläufige Bestimmung dessen ist, was in die Geschichte der Philosophie gehört, so ist doch diese Untersuchung noch keinesweges beendigt. Denn der Inhalt der Geschichte ist bisher weder vollständig, noch mit Vermeidung aller einseitigen Willkührlichkeit, wie es der Zweck einer Geschichte der Wissenschaft fordert, bestimmt worden. So hatte auf der einen Seite einer unserer gelehrtesten Geschichtsforscher unstreitig Recht, wenn er das Wachsthum der Wissenschaft für das vornehmste Augenmerk des Geschichtsforschers angab; aber einseitig ist es, wenn er hinzusetzt: „er hat demnach bei Jedem sorgsamst auf das zu merken, was er Neues und Eignes gesagt hat, und inwiefern durch ihn neue Begriffe in die Wissenschaft sind aufgenommen, alte verdeutlicht und besser bestimmt, neue Beweise und Sätze sind erfunden; oder alte verbessert und berichtigt worden *).“ Denn er hat hierbei nur die Materie, nicht die Form der Wissenschaft vor Augen; er unterscheidet nicht die propädeutischen, und die eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchungen. In einer andern Schrift über diesen Gegenstand wird der Stoff der Geschichte der Philosophie auf die nothwendigen Systeme der Philosophie beschränkt, und zwar aus dem Grunde, weil das a priori in dem Vorstellungsvermögen Bestimmte allein Stoff der Philosophie, und die einzige denkbare Form desselben die systematische sey **). Die verschiedenen philosophischen Systeme sind freilich das Auffallendste und das am meisten Aufmerksamkeit Erregende in der Geschichte der Philosophie, aber deswegen nicht der einzige Inhalt derselben. Wenn sie vollständig seyn, und ihrem Zwecke, die Ausbildung der Wissenschaft darzustellen, entsprechen soll, so muß sie Alles, was darauf Beziehung hat, nicht bloß Systeme, in ihren

*) Liebmann Geist der speculativen Philosophie I. Band. Vorrede S. VIII.

**) Grohmann über den Begriff der Geschichte der Philosophie. S. 32.

Arts aufnehmen. Einzelne Begriffe und Sätze enthalten oft den Keim zu wichtigen Untersuchungen und großen Aufschlüssen, und bieten dem forschenden Geiste ganz neue Ansichten dar. Sollte alles dieses, weil es kein System ist, deswegen keine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdienen? Müssen nicht auch die Veranlassungen und Vorbereitungen der Systeme, müssen nicht auch alle propädeutischen Untersuchungen, welche die Absicht hatten, die Philosophie auf den Weg der Wissenschaft zu leiten, sorgfältig aufgesucht und geschildert werden? — Einige verdienstvolle Schriftsteller haben behauptet, daß in einer Geschichte der Philosophie nichts Unphilosophisches, das nicht auf Gründen beruhete, oder auf Gründe zurückgeführt werden könnte, also keine bloße Meinung vorkommen dürfe *). So gegründet diese Forderung auch bei dem ersten Anblicke scheint, und auch für einen großen Theil der Geschichte ist, so ist sie doch nicht so bestimmt, daß sie auch nur zum negativen Maasstabe bei der Bestimmung des Inhalts dienen könnte. Es ist nicht zu läugnen, daß etwas, das nicht nur keinen philosophischen Sinn, sondern sogar Unsinn enthält, nicht als Philosophem in der Geschichte der Philosophie aufgeführt werden darf. Daraus folgt aber gar nicht, daß auch alle Meinungen oder Behauptungen, die auf subjectiven und objectiv unzureichenden Gründen beruhen, aus ihrem Inhalte ausgeschlossen werden müßten. Denn wie vieles ist nicht von der Art in den meisten Systemen der größten Philosophen, das für ihre Ansicht begründet, für andere aber grundlos ist, oder wie oft ist nicht eine Hypothese der Grund eines philosophischen Systems, und wie ist nicht alles dieses in das Ganze so verwebt, daß es kaum getrennt werden kann? Wenn man den Unterschied zwischen Philosophie und ihrer Geschichte, zwischen dem Inhalte dieser und jener, gehörig bestimmt, so wird es nicht befremden, daß man in der Geschichte der Philosophie Mehreres finden

*) Meinholtz in Gölleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie I. St. S. 29.

muß, was in die Philosophie als Wissenschaft nicht gehört *). Denn sie darf auch diejenigen Gegenstände nicht vergessen, an denen sich der philosophische Geist geübt und gebildet hat, ohne daß durch sie der Inhalt der Wissenschaft bereichert wurde.

Der oben aufgestellte Begriff wird uns in den Stand setzen, beide Arten des Stoffs vollständiger angeben zu können.

§. 8.

Unmittelbarer Stoff.

Alles Philosophiren hat entweder die Propädeutik oder die Wissenschaft selbst zum Gegenstande. I. Die Propädeutik beschäftigt sich mit Begriff, Umfang, systematischer Begründung, Eintheilung und Anordnung aller Theile der Philosophie und ihrer Methode. Diese Untersuchungen, welche entweder als eigne Forschungen, oder in Systemen, deren Resultate sie sind, verflochten vorkommen, sind in der Geschichte der Philosophie oft mit Unrecht übersehen worden.

II. Das Philosophiren, welches die Wissenschaft selbst zum Gegenstande hat, kann nach Verschiedenheit des Verfahrens, des Zwecks und des Gegenstandes von verschiedener Art seyn. Es ist entweder dogmatisch, oder polemisch, oder skeptisch, oder kritisch; der Zweck ist entweder Erweiterung, oder bessere Cultur des schon angebauten Feldes; der Gegen-

*] Der Verfasser will wohl sagen: „was die strenge Prüfung nicht aushält“. Denn wenn die Geschichte der Philosophie die fortschreitende Verwirklichung der Idee der Philosophie als Wissenschaft darstellt, so müssen einzelne Behauptungen, mythische Vorstellungen, Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, insofern dieselben nicht als Resultate des Nachdenkens, durch welche die philosophische Wissenschaft gebildet wird, erscheinen, als unmittelbare Gegenstände der geschichtlichen Darstellung ausgeschlossen bleiben, sie können daher nur mittelbar oder Einleitungsweise in Betracht kommen, insofern sie als Spuren einer vorausgegangenen philosophischen Forschung erscheinen oder auf philosophische Untersuchungen und Systeme Einfluß geäußert haben. Hiermit ist der Stoff der Philosophie und ihrer Geschichte genauer bestimmt. A. d. F.

sind entweder schon philosophisch behandelte oder neue Objecte.

Nach diesen Gesichtspunkten begreift der Inhalt der Geschichte der Philosophie folgende Gegenstände:

- I. 1) Entwicklung des Begriffs der Philosophie.
- 2) Bestimmung des Gebiets und Umfangs derselben.
- 3) Systematische Eintheilung und Anordnung ihrer Theile.
- 4) Untersuchungen über die Methode.
- 5) Untersuchungen über die Möglichkeit und die Bedingungen der Philosophie als Wissenschaft.
- 6) Untersuchungen über das Princip der Philosophie.
- II. 1) Philosophische Systeme, als Versuche, das Mannichfaltige philosophischer Erkenntnisse durch Principien systematisch zu verbinden, oder die Idee der Philosophie zu realisiren, Versuche, welche in Rücksicht auf Umfang und Form sehr mannichfaltig seyn können, je nachdem der Kreis des Philosophirens enger oder weiter, die Cultur der Vernunft und der wissenschaftliche Geist einen höhern oder niedern Grad erreicht hat, und die Vernunft von dem Bedingten zu den Bedingungen, oder von diesen zu dem Bedingten fortgeht.
- 2) Die Trennung, Bearbeitung einzelner systematisch abgesonderter Theile der Philosophie, oder ihre Verbindung unter einander.
- 3) Theorien und Untersuchungen über einzelne Gegenstände, Bereicherung durch einzelne philosophische Begriffe und Sätze.
- 4) Durch das schon Vorhandene veranlaßte Untersuchungen, als Berichtigung und Verbesserung des Formellen und Materiellen; Streitigkeiten; skeptische Discussionen.
- 5) Winke, Probleme, aufgehellte Schwierigkeiten, überhaupt auch, was Stoff und Reiz dem künftigen Forschungsgeiste gab.

Eine besondere Auszeichnung verdienen bei allen diesen Stücken die Principien und die Methode, welche dabei be-

folgt wurden, die Gesichtspunkte und Ansichten, welche den philosophischen Geist leiteten, und überhaupt die formelle Beschaffenheit der Philosophie.

§. 9.

Mittelbarer Stoff.

Der mittelbare oder äußere Stoff der Geschichte der Philosophie begreift diejenigen Thatsachen, welche sich auf die Philosophen, ihre Verhältnisse und Schriften beziehen. (§. 7.) Demnach auf ihre Philosophen hatte die Bildung ihres Geistes und Charakters den nächsten Einfluß. Diese aber ist zugleich bedingt durch äußere Umstände, Lagen und Verhältnisse. Der Zustand der Nation, in welcher sie lebten, gewisse Zeitverhältnisse und Begebenheiten gaben gewöhnlich dem Geiste eine besondere Richtung, Stoff und Veranlassung zum Denken, beförderten oder hemmten den Forschungsgeist. Die Cultur der einen Wissenschaft steht mit allen übrigen in näherer oder entfernterer Verbindung. Selbst die Sprache, in welcher ein Philosoph denkt und schreibt, ist hier nicht gleichgültig. Darum gehören für die Geschichte der Philosophie auch folgende Materialien:

- 1) Das Leben und die Schicksale der Philosophen, die Eigenthümlichkeit und Cultur ihres Geistes, ihr Character, ihre Geisteswerke, ihr Verhältniß zu einander.
- 2) Die Sprache, die zum Organ ihres Denkens diente; ihre Tauglichkeit zur philosophischen Sprache; ihre fortschreitende Cultur.
- 3) Der Character und Culturzustand der Völker oder bestimmter Zeiten (Religion, Sitten, Verfassung, Kunst, Industrie) und insbesondere
- 4) die Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur; — welche Wissenschaften und mit welchem Geiste sie bearbeitet wurden.

Aber wird nicht der Stoff dieser Geschichte zu einer allzu großen Masse anwachsen, welcher keine Form mehr angepaßt werden kann? Wird nicht der Geschichtsforscher zerstreut werden, wenn er alle diese Gegenstände umfassen soll? Und wie wird der Leser einer so weitschichtigen Bearbeitung der Ge-

sichte der Philosophie sich orientiren können? — Allein wie bestimmen hier die Materialien der Geschichte, unbestimmt, zu welchem Umfang sie dadurch ausgebeht werden, oder werden könne, bloß ihrem Zwecke gemäß, die allmähliche Bildung der Philosophie als Wissenschaft zu zeigen. Das Uebrige betrifft die Sammlung, Auswahl und Anordnung der Materialien, wovon später die Rede seyn wird.

§. 10.

Form der Geschichte der Philosophie überhaupt.

Alles kommt also darauf an, wie diese Materialien zusammengestellt, und zu einem Ganzen vereinigt werden, welches dem Zweck der Geschichte der Philosophie entspricht. Der Zweck ist schon durch den Begriff dieser Geschichte (§. 6.) ausgedrückt, und durch ihn wird die Form bestimmt. Wenn die Geschichte der Philosophie, die auf Verwirklichung der Philosophie, als Wissenschaft, getrichtete Thätigkeit der Vernunft, oder ihre allmähliche Bildung darstellen soll, so müssen die Handlungen der Vernunft, wie sie erfolgt sind, nach ihrem wahren Sinn und Geiste, chronologisch, im Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen und in Beziehung auf das letzte Ziel alles Strebens der Vernunft dargestellt werden.

Diese vier Eigenschaften, die Wahrheit und Bestimmtheit, die chronologische Ordnung, der pragmatische Geist, und die Zweckmäßigkeit machen zusammen genommen die Form dieser Geschichte aus. Keine dieser Eigenschaften ist entbehrlich, jede setzt die andere voraus, und nur durch ihre Vereinigung kann der vollständige Zweck der Geschichte erreicht werden. Ohne die erste, zweite und dritte ist keine Geschichte (vergl. §. 4.), ohne die vierte keine Geschichte der Philosophie möglich. Die Bildung der Wissenschaft läßt sich nicht darstellen, wenn die Handlungen der Vernunft nicht im Zusammenhange und nach der Zeitfolge mit Bestimmtheit und Treue erkannt werden.

§. 11.

Wahrheit und Bestimmtheit insbesondere.

Die Geschichte der Philosophie muß wahre Facta aufstellen. Diese müssen also historisch begründet seyn, ihre Wirklichkeit muß aus Quellen und Denkmälern beglaubigt werden können. Historische Wahrscheinlichkeiten können zwar nicht ganz ausgeschlossen werden, wenn die Quellen nicht ganz vollständig oder nicht zuverlässig genug sind, wenn sich Lücken finden, die durch nichts Gewisses ausgefüllt werden können, wenn Begebenheiten vorkommen, deren Gründe zu entdecken nur einer glücklichen Combination überlassen bleibt: aber dann müssen sie sich doch auf gewisse historische Facta gründen, und an dieselben anschließen.

Es ist aber nicht genug, daß Philosopheme, welche den Hauptgegenstand dieser Geschichte ausmachen, historisch wahr und aus Quellen beglaubiget sind; sie müssen auch in dem bestimmten Sinne und Geiste ihrer Urheber dargestellt werden. Wir nennen dieß im Gegensatz der historischen, die logische Wahrheit und Bestimmtheit der Geschichte. Die Geschichte muß und nach diesem Gesetze in den Gesichtspunct eines Denkers versetzt, seine Ansicht der Dinge und sein Ziel, wornach er strebt, mit aller Individualität zeichnen, seine Behauptungen in diesem Geiste und nach ihren Beziehungen darstellen, seine Begriffe auf ihre Merkmale zurückführen, die Sätze in ihrem, dem Denker eigen-
thümlichen Zusammenhange aufstellen *).

§. 12.

Chronologische Darstellung.

Die Begebenheiten müssen chronologisch, d. h. nach ihrer Aufeinanderfolge oder Gleichzeitigkeit dargestellt werden. Dieß erfordert schon der Charakter einer Geschichte.

*) Hierin liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit der Geschichte der Philosophie, indem es notwendig ist, die Geisteshandlungen eines Denkers selbst zu vollziehen, um ihn zu verstehen und seine Ansicht getreu darzustellen.
K. d. P.

Diese Forderung ist aber hier theils höhern Gesichtspuncten untergeordnet, theils kann sie nicht in solcher Strenge, als bei andern Geschichten, erfüllt werden. Die Begebenheiten müssen nemlich zwar, wie sie in der Zeit erfolgen, erzählt werden, jedoch so, daß die zusammenhängenden Reihen nicht durch Einschubung anderer unterbrochen werden. Wenn z. B. die Geschichte von einem Philosophen erzählt, dessen Denken auf ein bestimmtes Ziel gerichtet war, so muß diese ganze Reihe seiner Thätigkeiten im Zusammenhange dargestellt werden, wenn auch zu derselben Zeit mehrere Denker ein ganz verschiedenes Ziel verfolgten. Ohne diese Einschränkung würde die Geschichte der Philosophie zu einer bloßen Chronik, oder da diese nicht einmal möglich ist, zu einem bloßen Verzeichnisse von Gedanken und Begebenheiten werden.

Die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie erzählt, haben nemlich das Eigentümliche, daß sich ihr Zeitverhältniß zu andern gleichzeitigen Begebenheiten nicht genau bestimmen läßt. Es giebt keine Tagbücher, in welche die Denker ihre Gedanken in der Ordnung, wie sie sich entwickelten, eingetragen hätten, so daß man ihre Zeitstelle in Beziehung auf andere nach festen Puncten bestimmen könnte. Ihr Denken macht eine eigne Reihe innerer Handlungen und Wirkungen aus, die zwar mit andern Reihen in Wechselwirkung stehen kann, aber für sich doch als ein Ganzes besteht, und als solches dargestellt werden muß.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in mehrere Abschnitte, welche ein partielles Ganzes für sich bilden, und zusammen die ganze Sphäre dieser Geschichte ausmachen. Nur die Verbindung dieser Abschnitte zu einem Ganzen verstatet die synchronistische Ordnung, nicht aber die einzelnen Abschnitte selbst. Die festen Puncte, an welchen diese Ordnung fortläuft, sind das Leben und die Zeitfolge der Schriften der Philosophen. So wie ein Philosoph auf dem Schauplatz der Geschichte auftritt, beginnt auch eine neue Reihe von Philosophemen, die entweder ganz originell, oder zum Theil das Resultat des vorhergehenden Philosophirens ist. Dieser Realzusammenhang der Philosopheme kann

nur an dem Faden der Zeitfolge bestimmt dargestellt werden, zu welchen das Leben und die Zeitfolge der Schriften der Philosophen die Data geben muß.

§. 13.

Zusammenhang.

Die Geschichte der Philosophie muß die Facta im Zusammenhange darstellen. Dieses muß nach drei verschiedenen Rücksichten geschehen.

1) Insofern sie selbst unter einander im Zusammenhange des Grundes und der Folge stehen. Ein Philosophem kann den Stoff zu einem andern enthalten, die Materie oder die Form eines neuen Gedankens bestimmen, oder auf eben diese Art durch ein anderes bestimmt seyn. Es ist also unter einer Reihe von Philosophemen eine Verkettung denkbar, welche von einem zum andern führt. Diese Verbindung ist bald offener bald verborgener, bald näher bald entfernter, bald vollständiger bald unvollständiger.

2) In Rücksicht auf den menschlichen Geist und insbesondere die Vernunft. Alle Philosopheme entspringen aus dem Streben der Vernunft, Einheit in die gesamte menschliche Erkenntniß zu bringen, das Ganze auf Principien zurückzuführen, oder aus Principien abzuleiten. Dieses ist Bedürfniß und Gesetz der Vernunft, und sobald sie zur Kenntniß ihrer selbst gelangt, wird dieser Drang unaufhaltbar. Ihr Wirken ist aber nicht regellos. Die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes leiten dieses Denken und Forschen nach mannichfaltigen Richtungen und Modificationen. Die Philosopheme stehen also auch in einem ursächlichen Zusammenhange mit dem menschlichen Geiste, insofern sie aus ihm entsprungen, und den Gesetzen desselben unterworfen sind. Alles Denken wirkt aber auch wieder auf die Quelle zurück, aus der es entsprungen ist, insofern es auf mannichfaltige Weise zur Cultur des menschlichen Geistes beiträgt. Das Denkvermögen findet darin neuen Stoff und Reiz zum Denken, entwickelt daraus neue Ansichten, und verbeutlicht sich an demselben die Ge-

setz des Denkens, abstrahirt daraus zweckmäßige und fehlerhafte Methoden. Das Philosophiren und die Objecte desselben werden also gleichsam eine Schule für die Vernunft zur Entwicklung, Uebung und Vervollkommenung ihrer Thätigkeit.

3) In Rücksicht auf äußere Ursachen, Verhältnisse, temporelle und locale Umstände, welche auf die Cultur des menschlichen Geistes bald einen heilsamen, bald einen schädlichen Einfluß haben; als Staatsverfassung, Denkfreiheit oder Einschränkung derselben, Religion, moralischer Zustand der Völker, Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur. Insofern diese Ursachen auf den menschlichen Geist wirken, stehen auch die Philosopheme in einem Causalverhältniß mit diesen.

Die Geschichte der Philosophie muß also diesen dreifachen Zusammenhang darstellen, wenn sie dieses Namens würdig seyn soll; durch ihn allein erhält sie pragmatischen Werth, dessen Mangel sie aller Ansprüche auf eine wahrhafte Geschichte der Philosophie beraubt. Die Entwicklung und Fortbildung der Philosophie als Wissenschaft kann auf keine andere Weise geschichtlich dargestellt werden, als wenn an den Philosophemen gezeigt wird, wie die Vernunft entweder frei ohne äußere Veranlassung, oder durch äußere Ursachen angeregt und bestimmt, wirkte, sich an den Objecten ihres Denkens übte und ausbildete, und zur Verwirklichung der Idee einer Wissenschaft, die das Höchste und Absolute alles Wissens in sich faßt, mit immer größerer Kraft fortstrebte; wenn man alle inneren und äußeren Ursachen zusammenfaßt, und das Resultat, welches sie herbeiführten, mit aller möglichen Deutlichkeit darstellt.

§. 14.

Beziehung auf die Idee der Philosophie.

Durch die Rücksicht auf den Zusammenhang der Begebenheiten kommt Einheit in das Mannichfaltige der Geschichte: diese wird vollendet durch die Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Es ist nicht genug, daß die Philosopheme in ihrer Verbindung

mit der Vernunft dargestellt werden, wie sie aus ihr entspringen und ihren Gesetzen unterworfen sind; es muß auch das Ziel, auf welches alles Streben der Vernunft gerichtet ist, ausgezeichnet und hervorgehoben werden. Jede Begebenheit steht zwar mit andern im Zusammenhang, und das ursächliche Verhältniß läßt sich auf jedes Philosophem anwenden, insofern es aus der Vernunft entspringt, und auf diese wieder zurückwirkt; allein diese Verbindung gibt dem Inhalte der Geschichte noch nicht die allgemeine Beziehung, wodurch sie ein Ganzes wird, sondern betrifft nur das Verhältniß einzelner Begebenheiten zu einander und zu der Vernunft. Jene Einheit, welche schon in dem Begriff einer Geschichte einer Wissenschaft angedeutet wird, kann nur durch die Einheit des Zweckes, für welchen die Vernunft thätig ist, in das Mannichfaltige der Geschichte der Philosophie gebracht werden. Durch sie bekommen alle Systeme und Theorien, alle Versuche und Bemühungen, wenn sie auch an Inhalt und Gehalt noch so sehr von einander abweichen, ja selbst Irrthümer, Beziehung auf einen Mittelpunkt, welcher die Vernunftsidee der Philosophie ist. Auf sie muß daher in der Geschichte der Philosophie alles bezogen, nur an ihren Hand kann der oft labyrinthische und räthselhafte Gang der Vernunft verfolgt, und der Fortschritt oder Rückschritt auf dem Wege zur Wissenschaft bemerklich gemacht werden. Diese Forderung vereinigt alle vorigen, weil sie die höchste ist, und gibt der Geschichte der Philosophie erst ihre eigenthümliche Form und ihre Zweckmäßigkeit.

§. 15.

Umfang der Geschichte der Philosophie *).

Die Geschichte der Philosophie kann aber nicht alle Ideen, Ansichten, Hypothesen und Einfälle, die nur je von philoso-

*) Ueber den Umfang, und insbesondere über den Anfang der Geschichte der Philosophie hatte der sel. Kennemann in diesem Werke sich nicht ausführlicher erklärt. Diesen Mangel scheint er bei Herausgabe seines Grundrisses eingesehen zu haben; denn er handelt in mehreren Paragraphen der Einleitung desselben von diesem Gegenstande, indem er auf die Meinung derer Rücksicht nimmt, welche in der Geschichte der Philosophie von den

phirenden Köpfen vorgetragen worden sind, aufnehmen; denn dieß würde theils nicht möglich, theils zwecklos seyn, sondern nur diejenigen philosophischen Ansichten können in derselben eine Stelle finden, welche durch Originalität, innern Gehalt und Einfluß auf das Philosophiren der Mit- und Nachwelt dieselbe verdienen.

Man muß insbesondere einen Anfang des Philosophirens annehmen; denn es ist dasselbe ein höherer Grad von Vernunftthätigkeit, der nur auf niebere, unentwickelte Geistes- cultur folgen konnte. Es ist aber nicht nothwendig, daß die Geschichte der Philosophie auch letztere mit aufnehme, und gleichsam von der Wiege des Menschengeschlechts anfangen, wie sonst mit der s. g. philosophia antediluviana geschah; sondern sie schließt sich hierin an die Geschichte der Menschheit und des menschlichen Verstandes an.

Es ist ferner kein hinreichender Grund vorhanden, ein philosophisches Urvolk anzunehmen, in dem Sinne, daß mit diesem das Philosophiren nicht nur angefangen habe, sondern auch alle philosophische Cultur entsprungen sey. Denn die Anlage zum Philosophiren ist in der Natur des menschlichen Geistes gegeben, und auf kein Volk eingeschränkt; auch schiebt die Annahme eines solchen Urvolks die Erklärung des ersten Ursprungs der Philosophie nur weiter zurück, und endlich ist das symbolische, seinen Gegenstand noch nicht mit Bewußtseyn ergreifende Denken der frühesten Menschheit noch nicht Philosophie zu nennen.

Die Annahme eines solchen philosophischen Urvolks gründet sich aber 1) auf die grundlose Voraussetzung, daß alle Cultur von Offenbarung ausgegangen, 2) auf ein angebliches Vernunftbedürfniß der Einheit der Erklärungsgründe für einerlei Phänomene, 3) auf das Bestreben, gewisse Lehren durch

Orientalen ausgehen. Es ist daher billig, daß wir zur Bervollständigung dieses Werks jenen spätergearbeiteten und kurzen Abschnitt der Einleitung am schicklichen Orte hier aufnehmen. Ich thue dieß nach den von mir gemachten Veränderungen.

K. b. S.

Ihr hohes Alterthum ehrwürdiger zu machen. Aber allen diesen liegt eine beschränkte Denkart, das Princip der Trägheit, so wie Verwechslung der Philosophien und Philosopheme zum Grunde.

Die theologisirenden Geschichtsforscher erklärten sonst die Hebräer für das Urvolk; andere (wie Plessing) die Aegyptier, welche in neuern Zeiten (seit Fr. Schlegel) den Indiern den Platz geräumt haben.

Wenn wir aber gleich bei allen Völkern Spuren des philosophischen Denkens finden, so ist die allgemeine Anlage doch nicht bei allen Völkern in gleichem Grade entwickelt und das Philosophiren zur Wissenschaft erhoben worden. Ueberhaupt scheint die Natur die Bildung des einen Volks zum Bildungsmittel für viele andere zu machen, und nur wenigen Originalität im Philosophiren zu verleihen. Nicht alle Völker haben deswegen gleichen Anspruch auf eine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Die erste Stelle können nur diejenigen erhalten, in denen der philosophische Geist wirklich erwachte, durch eine geringe Anregung von außen in sich selbst die Kraft zum selbstständigen Forschen fand, und auf dem Wege zur Wissenschaft fortschritt; die zweite diejenigen, welche ohne diesen originalen, selbstständigen Geist, die philosophischen Ideen von andern empfangen, aufbewahrten, fortpflanzten, und dadurch auf das Philosophiren Einfluss hatten.

Das griechische Volk ist dasjenige, welches in der Geschichte der Philosophie durch Originalität Epoche gemacht hat. Denn war auch dasselbe in seiner Cultur abhängig von andern Völkern, und erhielt es auch einigen Stoff und Anregung zum Philosophiren aus der Fremde, so regte sich doch in demselben ein inneres, lebendiges Interesse für die Forschung der Vernunft, welche sich selbstständig fortbildete, einen wissenschaftlichen Charakter annahm, und denselben auch der Sprache mittheilte. Wir finden demnach zuerst bei den Griechen einen wahrhaft philosophischen Geist, gepaart mit Humanität und Geschmack, ein wissenschaftliches Streben, dessen Mittelpunkt der Mensch

war, welche Richtung den Forschungsgeist auch leicht von seinen Verirrungen zu der wahren Quelle philosophischer Forschung zurückführen konnte — *γνώσις αεαυρον* —; ein Streben nach Gründlichkeit der Forschung, — daher Skepticismus; und endlich Bildung einer wissenschaftlichen Methode und Sprache. Ferner haben wir hier sichere, zuverlässige Quellen, um die Entstehung und Fortbildung seiner philosophischen Forschungen auf historischem Boden verfolgen zu können. Endlich steht die griechische Philosophie und Wissenschaft mit aller nachfolgenden in dem engsten Zusammenhange.

Die morgenländischen Völker, welche nach Alterthum und Cultur vor den Griechen stehen, erheben sich, so viel wir wissen, nie zu dieser Stufe. Alle ihre Weisheit trägt noch den Charakter einer göttlichen Offenbarung, welche die Phantasie auf mannichfaltige Weise gestaltete. Die äußere Form des Denkens ist daher, selbst bei den Indiern, noch mythisch-symbolisch. Phantasie gestaltete die Ueberzeugungen der Vernunft und gewisse speculative Ansichten und Voraussetzungen, um sich dieselben zu verdeutlichen, ohne den Weg rückwärts zu machen; und sich Rechenschaft von dem Verfahren der Vernunft und dem Grunde derselben zu geben (progressive und regressive). Das Denken, über Gott, Welt und Menschheit, welches man jenen Völkern nicht absprechen kann, bezweckte und bewirkte keine Philosophie. Klima, Staatsverfassung, Despotismus und Kasteneinrichtung waren der freien Entwicklung des Geistes oft hinderlich. Ihre Geschichte ist übrigens noch im Dunkeln; es fehlt an zuverlässigen und lauteren Quellen, und der Zusammenhang ihrer Cultur mit der Geschichte der Philosophie läßt sich noch nicht sicher verfolgen *).

*) Interessante Bemerkungen über den griechischen und morgenländischen Charakter, und die Ursachen ihrer Verschiedenheit findet man in Joh. Aug. Eberhard's Geiste des Urchristenthums. I. B. S. 63 ff. — Was unter der s. g. barbarischen Philosophie gewöhnlich verstanden wird? (Bergr. Diog. Laert. I, 1 sq.)

Der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie ist also bey den Griechen, und zwar in der Zeit zu finden, wo aus der Cultur der Phantasie und des Verstandes ein höherer Grad der Vernunftthätigkeit sich entwickelte, indem man unabhängiger von Religion, Poesie oder Politik nach Grundsätzen der Vernunft zu forschen anfang, und eine deutliche, zusammenhängende Vernunftserkenntniß erstrebte. Die verschiedenen Richtungen, Gestalten und Wirkungen, welche dieser philosophische Forschungsgeist, der von den Griechen durch verschiedene Kanäle zu den neuern Völkern übergegangen ist, im Laufe der Zeit angenommen hat, ist es, was den Umfang der Geschichte der Philosophie ausmacht *).

§. 15.

Unterscheidung der Geschichte der Philosophie von andern Wissenschaften.

Jene beständige Rücksicht auf das Verhältniß der Philosophie zur Idee der Philosophie als Wissenschaft bietet uns auch einen sichern Maassstab zur Bestimmung des Unterschiedes der Geschichte der Philosophie von ähnlichen geschichtlichen und wissenschaftlichen Arbeiten, einen richtigen Gesichtspunct für die Auswahl, Verbindung und Vertheilung der Materialien, und endlich eine zuverlässige Norm zur

*) Die Begrenzung des Umfangs der Geschichte der Philosophie ist erst in neuern Zeiten zur Sprache gekommen, (denn die Idee der Ethnographie hinderte früher die Grenzen genau zu bestimmen) und es findet darin noch keine Einhelligkeit Statt. Nur Tiedemann ist für die Ausschließung der morgenländischen Völker. Die Gründe, welche Garas (Ideen über die Geschichte der Philosophie S. 143.) und Bachmann (über Philosophie und ihre Geschichte, und in der Dissert. philos. de peccatis Tennemannii in historia philosophiae. Jena, 1814. 4.) für die Aufnahme derselben anführen, beweisen noch nicht, daß sie in die Geschichte der Philosophie nothwendig gehören. Es wird hiermit auch nicht geleugnet, daß die Untersuchung der Philosophie derselben ein großes Interesse habe; aber dieses ist von dem eigentlichen Interesse der Geschichte der Philosophie wohl zu unterscheiden. Darum mag auch eine kurze Uebersicht der Philosophie und Religionsideen der vorzüglichsten Völker, welche mit den Griechen in einigem Zusammenhange standen, vor der Darstellung der griechischen Philosophie nicht unzuweckmäßig seyn.

Beurtheilung des wahren Werths aller vorhandenen Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie dar.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich von andern Arten der Geschichte, theils durch ihren Inhalt und Gegenstand, theils durch ihre Form. Das Erstere bedarf keiner besondern Erörterung; die zweite Unterscheidung ist zwar an sich nicht schwieriger; da aber die Aehnlichkeit oder Verwandtschaft des Inhalts leicht Verwirrung und Verwechslung verursachen kann, so ist zum wenigsten eine Aufzählung der verwandten Geschichten nebst ihren Unterscheidungsmerkmalen nicht überflüssig.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich durch ihre Form von der Litterärsgeschichte der Philosophie. Diese handelt zunächst von dem Leben, den Schicksalen und Schriften der Philosophen, bestimmt den Werth derselben, und schildert ihren Einfluß auf die Litteratur. In der Geschichte der Philosophie können diese Materialien zum Theil auch vorkommen, aber sie sind einem höhern Gesichtspuncte untergeordnet. Indem die Litterärsgeschichte sich damit begnügt, die Verdienste und merkwürdigen Schicksale einzelner Philosophen auszuzeichnen, bezieht die Geschichte der Philosophie alles auf die Bildung und Entwicklung der Wissenschaft. Hier ist die Wissenschaft, dort ist der Philosoph der Mittelpunkt, an den sich alles anschließt. Eben dieser Unterschied findet auch zwischen den Biographien der Philosophen und der Geschichte der Philosophie statt *).

Noch weniger aber kann die Geschichte der Philosophie mit einer bloßen Darstellung philosophischer Systeme verwechselt werden, welcher der historische Charakter ganz und gar fehlt. Die Systeme können nemlich als

*) Gäbe derselbe Unterschied statt, so wäre auch die Litterärsgeschichte der Philosophie von den Biographien der Philosophen nicht unterschieden. Der Verfasser aber hat den weitem, oder eigentlich den unbestimmteren Begriff einer Litterärsgeschichte der Philosophie, nach welchem auch die Biographien der Philosophen einen Bestandtheil dieser Litterärsgeschichte ausmachen, von dem engeren oder bestimmteren nicht unterschieden, in welchem der Gesichtspunct der Litteratur der Philosophie vorwaltet.

ein Ganzes von Erkenntnissen aus Principien, nach ihrer Beziehung auf die Vernunft und deren Gesetze, ohne Rücksicht auf ihre Entstehung und Bildung dargestellt, systematisch geordnet, nach ihren Principien beurtheilt, und nach ihren Folgen gewürdigt werden. Dieses ist weder Geschichte der philosophischen Systeme noch der Philosophie, sondern nur eine philosophische Betrachtung der ersten. Die Geschichte der Philosophie stellt auch die Systeme dar, aber wie sie entstanden sind, nach der Zeitfolge und in ihrer Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Kurz jene verhält sich zu dieser, wie Deduction aus Gründen zur Geschichtserzählung.

§. 16.

Werth der Geschichte der Philosophie und ihr Verhältniß zu andern Wissenschaften.

Es ist nicht sehr philosophisch, bei wissenschaftlichen Angelegenheiten immer zu fragen: cui bono, besonders wenn man außer wissenschaftlichen Zwecken noch einen andern Vortheil erwartet; es ist aber im Gegentheil gar wohl mit der Würde der Wissenschaften vereinbar, ihren Werth und Einfluß auf andere Wissenschaften, und auf den menschlichen Geist selbst, mit einem Wort ihr wissenschaftliches Verhältniß zu untersuchen. Denn sie machen nur eine große Kette aus, an welcher alle Glieder, näher oder entfernter, zusammenhängen, und wirken als Erzeugnisse des menschlichen Geistes auf das Princip, das ihnen ihren Ursprung gegeben, zurück. Indem wir also ein Glied aus der Kette herausnehmen, und es für sich betrachten, sehen wir es wieder dadurch mit dem Ganzen in Verbindung, daß wir den Einfluß desselben auf das Ganze oder mehrere Theile desselben zeigen.

Je bedeutender der Rang der Philosophie in der Reihe der Wissenschaften ist, desto beträchtlicher muß auch der Werth der Geschichte der Philosophie bloß in dieser Rücksicht seyn, vorausgesetzt, daß sie das ist, was sie seyn soll. Wenn die Philosophie die Wissenschaft der höchsten Gründe und

Gesetz der Natur und Freiheit ist, wenn sie die Principien des Denkens und Erkennens, den letzten Zweck alles menschlichen Strebens, aus der unveränderlichen Gesetzgebung der Vernunft aufstellt, und dadurch Gesetzgeberin des Menschengeschlechts wird; wenn sie die Pflichten und Rechte, worauf die Würde des Menschen ruhet, durch wissenschaftliche Erkenntniß gründet, befestiget, gegen trügliche Verwehungen und Verfälschungen sichert, so hat gewiß die Geschichte, welche die Entstehung und Bildung dieser Wissenschaft treu darstellt, für jeden gebildeten Menschen, vornehmlich für den Gelehrten, ein großes Interesse. Es ist eine so natürliche Wißbegierde, bey jedem Gegenstande, der sich dem menschlichen Geiste darstellt, zu fragen, wie und auf welchem Wege er das geworden ist — und diese Wißbegierde sollte bei der Wissenschaft, welche die menschliche Vernunft von jeher beschäftigt hat, nicht rege werden? Rein eben das Interesse, welches die Vernunft unaufhörlich antreibt, jene Wissenschaft zu vollenden, bestimmt sie auch, die Schritte, welche die Vernunft darin vorwärts gethan hat, wieder rückwärts zu verfolgen, und sich dadurch von dem Gange ihrer Cultur und ihrem Wirken Rechenschaft zu geben. Und wenn auch diese Schritte nicht immer Fortschritte, wenn einige auch Fehltritte wären, so ist es nichts desto weniger interessant, den Gang der Cultur auch in den Verirrungen der Vernunft zu verfolgen. Freylich kommt hier alles auf die Behandlung an. Ein bloßes Verzeichniß von Irrthümern der Vernunft ist eben so zurückschöpfend und so wenig lehrreich, als ein Roman, der von dem Helden nichts als Albernheiten zu erzählen weiß, ohne durch philosophische Beobachtungen und Reflexionen ein Interesse zu erwecken. Wie sehr würde man sich aber irren, wenn man die Geschichte der Philosophie ihrem Inhalte nach mit einem solchen Romane vergleichen wollte. Denn jene Verirrungen sind selbst oft richtige aber einseitige Entdeckungen, und alle sind Folgen eines wahren, in unserer Natur gegründeten Bestrebens, welches nur dadurch irre führte, daß das Ziel und die Mittel dazu nur nach vielen

auch fehlgeschlagenen Versuchen, deutlicher bestimmt werden konnte.

Die Geschichte der Philosophie hat dadurch eine eigene Art von Würde, daß sie die Thätigkeit des Geistes für einen Vernunftzweck darstellt. Durch Beziehung auf diesen Zweck bekommt auch ein mißlungener Versuch, eine unbefriedigende Theorie, welche isolirt als verächtlich erscheint, einen gewissen Werth, der um so höher steigt, je mehr diese Versuche aus einer reinen Quelle entsprangen, und keine andern Triebfedern mit im Spiele waren. Es liegt dieser Geschichte nur ob, diese Würde, welche sie dem Gegenstande verdankt, auch durch die Form, durch die Behandlung des Stoffes, sich zu eigen zu machen.

Durch den geschichtlichen Stoff steht die Geschichte der Philosophie mit allen Zweigen der Geschichte in der engsten Verbindung. Alle Begebenheiten, als gleichzeitig oder auf einander folgend, machen ein großes Ganze aus, in welches sich die einzelnen historischen Wissenschaften getheilt haben, um durch Zusammenfassung des Gleichartigen die Uebersicht des Ganzen zu erleichtern. Alle diese abgesonderten Theile der Geschichte stehen auch nach ihrer Trennung noch in enger Verbindung mit einander, der Stoff des einen greift oft in den andern ein, und der Zusammenhang der Begebenheiten erhält nicht selten erst aus einem andern volle Aufklärung.

So steht die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Menschheit, der Cultur der Wissenschaften, der Staaten und Kirche in Verbindung (vergl. S. 9.). Je inniger das Verhältniß der Philosophie zu andern Wissenschaften, zum Staat und zur Kirche beschaffen war, je mehr sie Einfluß auf alle Zweige des menschlichen Denkens und Handelns hatte, je weniger die Vernunft unter dem Zwang einer fremden Auctorität stand, desto größer zeigte sich dieser wechselseitige Einfluß aller Zweige der Geschichte auf einander.

Dem Denker bietet die Geschichte der Philosophie einen reichen Stoff zu lehrreichen Betrachtungen und Reflexionen über das Philosophiren, über die Entwicklung der Vernunft, über den Gang und die Ausbildung der Philosophie dar.

Selbst das Studium dieser Geschichte hat manchen vortheilhaften Einfluß auf die Bildung des Geistes. Die mannichfaltigen Kenntnisse, welche es erfordert, die Betrachtung, Beurtheilung und Vergleichung so mannichfaltiger Denkarten und Philosopheme, die Verfolgung einer Idee unter so verschiedenen Einkleidungen, alles dieses setzt die Kräfte des Geistes in Thätigkeit und Übung. Selbstdenken und consequentes Denken kann zwar weder dieses, noch sonst ein Studium erzeugen; ist aber ein Talent dazu vorhanden, so findet es hier gewiß vorzüglich Nahrung. Nirgends wird auch dem einseitigen Denken mehr entgegengewirkt, als hier, wo man genöthiget ist, in das Gedankensystem verschiedener Denker einzudringen, sich ihre Gesichtspunkte zu eignen zu machen, und mit ihnen eine Sache von so verschiedenen Seiten zu betrachten.

Die Geschichte der Philosophie stellt uns die Vernunft in ihrer erhabenen Seite, in ihrem göttlichen Streben nach Wahrheit dar, ohne uns ihre Schwächen zu verbergen, so wie sie uns auch ihre Verirrungen und Verstrickungen in leeren Illusionen zeigt; sie gibt uns ein treues Gemälde von der Verknüpfung menschlicher Meinungen, und dem immer siegreichen Kampfe der Vernunft mit Irrthum und Aberglauben. Sie lehrt uns dadurch, mit standhaftem Muth und Eifer für die Rechte der Vernunft zu streiten, aber auch bei allem Interesse für Wahrheit nie Bescheidenheit und Humanität zu vergessen.

Zufällig kann das Studium der Geschichte der Philosophie Schaden stiften, wenn man übertriebene Forderungen an dieselbe macht, oder Vorurtheile über ihren Werth mitbringt. Wer in ihr nur ausgemachte Wahrheiten zu finden

glaubt, wer in ihr nicht bloß mit andern denken und philosophiren, sondern selbst Philosophie lernen, oder nur in mehreren Systemen bekannt werden will, um eines derselben oder aus allen, was ihm am besten dünkt, anzunehmen, der erkennt den wahren Werth und Zweck dieser Gesch. und er muß es sich zurechnen, wenn er, ohne sichern Compass auf einem Meere von Meinungen herumgetrieben, zu entweder selbst an der Vernunft irre wird, und in unfruchtbaren Skepticismus verfällt, oder in den Fesseln fremder Auctorität das Selbstdenken verlernt *).

*) Diesen Schaden stiftet auch eine schlechte Behandlung der Gesch. der Philosophie, welche in den Systemen der Philosophie nur Irrungen und verfehlte Versuche findet, auf die der Mensch zufällig gekommen sey, und von dem einer immer den andern überlege, — nicht Stufen in der Entwicklung einer Idee.

Zweiter Theil.

Methodenlehre der Geschichte der Philosophie.

§. 18.

B e g r i f f

Die Methodenlehre (Methodik) enthält Regeln für die Auffindung, Sammlung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien zu einem Ganzen. Aus dem eigenthümlichen Stoff und Charakter der Geschichte der Philosophie ergeben sich die Grundsätze, nach welchen diese Regeln bestimmt werden müssen.

Die Regeln sind theils allgemeine, theils besondere. Die letzten haben die speciellere Bearbeitung der Geschichte nach Verschiedenheit der Gegenstände und besondern Zwecke zum Objecte; die ersten sind auf keinen besondern Zweck eingeschränkt, sondern finden durchgängig statt. Beide betreffen theils die Gewinnung der Materialien, Geschichtsforschung, theils die Bearbeitung derselben, Geschichtsdarstellung.

§. 19.

Von der Geschichtsforschung.

Die Geschichtsforschung hat den Zweck, die Materialien der Geschichte der Philosophie vollständig, bestimmt, und unverfälscht aus ihren Quellen aufzusuchen und zu sammeln. Die Erfüllung dieser Forderungen ist voraus 1) die Kenntniß dessen, was man zu

glaubt, wer in ihr nicht bloß mit andern denken und philosophiren, sondern selbst Philosophie lernen, oder nur mit mehreren Systemen bekannt werden will, um eines derselben, oder aus allen, was ihm am besten dünkt, anzunehmen; der verkennet den wahren Werth und Zweck dieser Geschichte, und er muß es sich zurechnen, wenn er, ohne sichern Compaß auf einem Meere von Meinungen herumgetrieben, zuletzt entweder selbst an der Vernunft irre wird, und in unfruchtbaren Skepticismus verfällt, oder in den Fesseln fremder Auctorität das Selbstdenken verlernt *).

*) Diesen Schaden stiftet auch eine schlechte Behandlung der Geschichte der Philosophie, welche in den Systemen der Philosophie nur Verzerrungen und verfehlte Versuche findet, auf die der Mensch wie zufällig gekommen sey, und von dem einer immer den andern wies derlege, — nicht Stufen in der Entwicklung einer Idee.

Zweiter Theil.

Methodenlehre der Geschichte der Philosophie

§. 18.

B e g r i f f:

Die Methodenlehre (Methodik) enthält Regeln für die Auffuchung, Sammlung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien zu einem Ganzen. Aus dem eigenthümlichen Stoff und Charakter der Geschichte der Philosophie ergeben sich die Grundsätze, nach welchen diese Regeln bestimmt werden müssen.

Die Regeln sind theils allgemeine, theils besondere. Die letzten haben die speciellere Bearbeitung der Geschichte nach Verschiedenheit der Gegenstände und besondern Zwecke zum Objecte; die ersten sind auf keinen besondern Zweck eingeschränkt; sondern finden durchgängig statt. Beide betreffen theils die Gewinnung der Materialien, Geschichtsforschung, theils die Bearbeitung derselben, Geschichtsdarstellung.

§. 19.

Von der Geschichtsforschung.

Die Geschichtsforschung hat den Zweck, die Materialien der Geschichte der Philosophie vollständig, bestimmt, und unverfälscht aus ihren Quellen aufzusuchen und zu sammeln. Die Erfüllung dieser Forderungen setzt voraus 1) die Kenntniß dessen, was man zu

suchen hat; 2) die Kenntniß der Quellen und ihrer Beschaffenheit; 3) die gehörige Benützung derselben.

Da die Materialien einer Geschichte nur aus Quellen geschöpft werden können, die eine empirische Erkenntniß gewähren; so ist es zwar unmöglich, vorher zu wissen und gleichsam festzusetzen, was man finden solle; aber es ist von großem Nutzen, zu wissen, was man zu suchen habe. Der Forschungsgeist hat dann einen festen Punkt, der ihn vor unsicherem Herumtappen und Zusammenraffen auf Gerathewohl sichert; er weiß, wornach er forschen soll, ohne ein bestimmtes Resultat finden zu wollen, wodurch die Unpartheilichkeit und Lauterkeit der Thatfachen gefährdet würde.

Man muß sich also bestimmte Gesichtspunkte vorzeichnen, die den Forschungsgeist leiten, um die Quellen desto sorgfältiger studiren und bestimmtere Resultate finden zu können. Diese Gesichtspunkte können nichts anders seyn, als gewisse Rubriken, welche alle Materialien unter sich begreifen, bestimmte Fragen, zu deren Beantwortung der Stoff in den Quellen aufgesucht werden muß.

Es würde überflüssig seyn, diese Gesichtspunkte hier umständlich anzugeben, da sie sich aus dem, was wir oben über den Inhalt und die Form der Geschichte gesagt haben, von selbst ergeben. (Man sehe §. 8 — 9.)

§. 20.

Quellen und ihre Benützung.

Die Quellen, aus denen die Materialien geschöpft werden müssen, sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils andere litterarische Werke, welche entweder Nachrichten und Untersuchungen über Philosophen und Philosopheme, oder andere historische Facta enthalten, die sich mittelbar auf den Inhalt der Geschichte der Philosophie beziehen. Bei den letzteren kommt vorzüglich in Betracht, ob sie gleichzeitig oder nicht gleichzeitig, bloße Compilationen, oder mit Kritik und Quellenstudium geschrieben sind.

Bei den philosophischen Schriften muß vorzüglich ihre Richtigkeit und die Zeit ihrer Fertigstellung ausgemacht seyn, theils um nur wahre Facta aufzunehmen, theils um die fortschreitende Cultur der Vernunft Schritt vor Schritt verfolgen zu können; bei den historisch philosophischen ist vor allem Gebrauche ihre Brauchbarkeit selbst zu bestimmen.

Diese Quellen sollen hier dazu gebraucht werden, die Materialien der Geschichte der Philosophie zu sammeln. Die Materialien aber sind theils unmittelbare, theils mittelbare, Philosopheme und ihr Zusammenhang mit äußern Ursachen. (§. 8.).

Die Philosopheme müssen zunächst aus den Schriften der Philosophen selbst genommen, die andern Schriften nur als Nebenquellen gebraucht werden. Denn kein anderer Schriftsteller kann uns so zuverlässige Nachrichten über das, was ein Philosoph und wie er gedacht, geben, als wir sie in seinen eignen Schriften finden. Nur dann, wenn man die Hauptsätze eines Denkers aus zuverlässigen Quellen geschöpft hat, können auch die Nebenquellen mit Nutzen gebraucht werden, um die Reihe der Philosopheme zu vervollständigen, und manche andere Facta aufzusuchen, welche über Geist und Inhalt eines Systems Licht verbreiten, oder Aufschlüsse über den Gang der philosophirenden Vernunft enthalten.

Bei systematisch verfaßten Schriften ist auf die Principien und die Verbindung des Ganzen zu merken. Aber der Forscher darf dabei nicht aus den Augen lassen, ob das Princip bestimmt und deutlich ausgedrückt ist, ob nicht manche Nebenideen oder Voraussetzungen, die dem Denker dunkel vorschwebten, auf seine Principien und auf die Unterordnung der übrigen Sätze Einfluß hatten. Bei unsystematischen Schriften hat die Erforschung des Gedankensystems mehr Schwierigkeit. Zuerst muß man sich auf den Standpunct eines gewissen Denkers versetzen, und seinen Zweck mit größter Bestimmtheit fassen; dann seine Hauptgedanken aufsuchen, und sehen, welche Folgerungen aus ihnen abgeleitet, welche Gründe für den Beweis derselben angeführt werden, bis

man die vollständige Reihe der Sätze in ihrer bestimmten Ordnung zusammengefaßt hat. Alle philosophische Gedanken, Winke, Zweifel, die nur in irgend einer Schrift vorkommen, muß der Forscher sorgfältig berücksichtigen, wenn sie auch in kein System gehören.

Eine Untersuchung anderer Art ist die Art der Entfaltung und Ausbildung eines Gedankensystems, welches nicht allezeit in der Ordnung, wie es vorgetragen worden ist, sich auch gebildet hat. Von der Erkenntniß des letzten hängt aber oft die deutlichere und vollständigere Einsicht in das System selbst und die Würdigung der Cultur des Geistes ab, welchem es seinen Ursprung verdankt. Auch hierauf muß also die Aufmerksamkeit des Forschers gerichtet seyn. Der Hauptpunct, von welchem diese Untersuchung ausgehen muß, ist die Erforschung der Eigenthümlichkeit des Geistes, die Darstellung des wissenschaftlichen Zustandes derselben Zeit, die wichtigsten Angelegenheiten und Bedürfnisse; dann die Nachforschung, welchen Einfluß dieser Zustand auf den Denker gehabt, welche Ansicht der Dinge sich in ihm daraus gebildet hat: Die äußeren Veranlassungen, in Verbindung mit der Kenntniß seiner Geistes-eigenthümlichkeit, können bei aufmerksamen Nachforschen oft auf die Spur der ersten Keime führen, aus denen sich die Bildung des ganzen Systems erklären läßt.

Die beiden vorigen Aufgaben nöthigen den Forscher, seinen beobachtenden Blick immer auch zugleich auf Leben, Geistescharakter, Bildung, Beschäftigungen, zeitliche und räumliche Verhältnisse der Denker, und ihre Verbindungen mit andern Denkern zu wenden, und sich ein treues Gemälde von dem ganzen politischen, religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Zustand jeder Zeit zu entwerfen.

Durch diese allseitige Benützung der Quellen muß der Vorrath der Materialien zur Geschichte der Philosophie zu einem Reichthum anwachsen, der ihre glückliche Bearbeitung sehr erleichtert, und die Hoffnung einer vollständigen Darstellung der Geschichte der Philosophie möglich macht.

§. 21.

Regeln für die Sammlung der Materialien.

Bei Sammlung der Materialien sind folgende Regeln zu beobachten.

1) Man muß sich bestreben, die Materialien so viel, als möglich, vollständig zu sammeln. So nothwendig diese Forderung ist, so ist sie doch zu groß, als daß sie ein Mann allein, auch wenn er die größte Belesenheit besäße, im ganzen Umfange erfüllen könnte. Das Bestreben, sich der Vollständigkeit so weit als möglich zu nähern, ist also alles, was man fordern kann; und diesem läßt sich keine Schranke setzen. Denn es ist nicht möglich, zu bestimmen, wo der Forschungsgeist stille stehen müsse, oder was er, als nicht für ihn gehörig, zur Seite liegen lassen dürfe, da auch ein kleiner Umstand in der Zusammenstellung wichtig werden, und auch aus fremden Materialien oft ein beträchtlicher Gewinn für die Geschichte entstehen kann.

2) Es dürfen nur wahre und wahrscheinliche Facta mit Bemerkung des bestimmten Grades ihrer Zuverlässigkeit gesammelt werden. Die äußere Wahrheit, d. h. Wirklichkeit einer Begebenheit als solche, läßt sich nur aus Zeugnissen beweisen; der Grad derselben beruhet also auf der Beschaffenheit der Zeugen. Die innere Möglichkeit derselben beruhet auf Gründen aus dem Causalverhältnisse; indem man zeigen kann, daß nicht allein Gründe für ihre Wirklichkeit, sondern auch keine gegen dieselbe vorhanden sind, so steigt die Möglichkeit bis zum Grad der innern Wahrscheinlichkeit. Die Wahrheit der philosophischen Thatfachen, auf welche wir uns hier einschränken, erfordert also einen doppelten Beweis: 1) sie muß aus den Gesetzen und dem Gange des menschlichen Geistes erklärbar seyn; und 2) mit glaubwürdigen Zeugnissen belegt werden können.

Glaubwürdige Zeugnisse sind 1) die Schriften der Philosophen selbst, von deren Ansicht die Rede ist;

L. Allgemeine Einleitung.

2) die Schriften gleichzeitiger, wohl unterrichteter Männer;
3) spätere Schriftsteller, welche aber aus alten Quellen geschöpft, und mit Kritik und Sachkenntniß geschrieben haben.
Die Zeugnisse bloßer Compiler, oder solcher Männer, welche alles nur einseitig nach ihrem System modeln und deuten, sind, zumal wenn sie dabei mit Ehrlichkeit und gesundem Urtheil verfahren, nicht ganz zu verwerfen, aber freilich nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Denn es ist doch möglich, daß sie aus guten Quellen geschöpft haben, welche verloren gegangen sind; im Fall aber ihre Deutung unrichtig ist, so beweist sie doch das Vorhandenseyn einer Behauptung, die vielleicht auf einem andern Wege nicht bekannt worden wäre. Indessen könnte man durch sie auch verführt werden, falsche Facta aufzunehmen. Es ist daher nöthig, die innere Wahrscheinlichkeit zu Hülfe zu nehmen; eine Behauptung, die sich nur auf das Zeugniß solcher Schriftsteller gründet, mit andern zuverlässigen desselben Denkers, oder mit seinem System und seiner Terminologie zu vergleichen, und zu untersuchen, ob es sich an das Ausgemachte anschließt, aus demselben folgt, oder mit demselben auf irgend eine Weise zusammenhängt. In diesem Falle entsteht ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, im entgegengesetzten ein Grad von Unwahrscheinlichkeit, welcher in dem Verhältnisse steigt oder fällt, als man von dem Denker Consequenz und bündiges zusammenhängendes Raisonnement aus andern Gründen anzunehmen berechtigt oder nicht berechtigt ist. Bei widersprechenden Zeugnissen muß das Gewicht ihrer Glaubwürdigkeit, und besonders die Wahrscheinlichkeit entscheiden, welches vorzuziehen ist.

Ueberhaupt aber darf die Regel nie vernachlässiget werden, daß man den Grad der Glaubwürdigkeit eines Factums nicht nur sorgfältig abwäge, sondern auch das Resultat der Untersuchung über seine Glaubwürdigkeit jederzeit genau bemerke. Denn es leitet nur irre, und hält die verbessernde oder berichtigende Hand zurück, wenn etwas, das noch nicht historisch ausgemacht ist, als ein gewisses Factum aufgeführt wird.

3) Es gibt aber noch eine andere Wahrheit der That-
sachen, deren sich der Geschichtsforscher befleißigen muß; welche
nicht darin besteht, daß man wirkliche, historisch beglaubigte
Thatfachen aufnimmt, sondern darin, daß man sie in ihrer
ursprünglichen Bedeutung fasse und darstelle. Wir können
jenes die historische, dieses die logische oder philosophische
Wahrheit der Thatfachen nennen. Beide können
nicht von einander getrennt werden. Denn wenn eine
Behauptung nicht in ihrem wahren Sinne dargestellt wird,
so ist es nicht mehr dasselbe, sondern ein anderes Factum.
Es ist also eine nothwendige Regel für den Geschichtsforscher,
dem wahren Sinne und Geiste jeder einzelnen
Behauptung eines Philosophen genau nach-
zuforschen. Es darf hier kaum erinnert werden, daß
er dazu mit den nothwendigen historischen und philologischen
Kenntnissen und mit einer gesunden Auslegungskunst ausge-
rüstet seyn, daß er die eigenthümliche philosophische Sprache
jedes Denkers sorgfältig studiren, und in den Geist und
Charakter seines ganzen Denkensystems eindringen müsse,
um in diesem den Sinn jeder Behauptung zu finden.

Aber vor allen Dingen muß man sich darüber ver-
ständigen, ob ein Denker ein ganzes philosophisches
System vor Augen hatte, und mit Consequenz verfolgte,
oder ob er nur über einzelne Gegenstände philosophirte.
In jenem Falle ist es leichter, den Sinn einzelner Behaupt-
ungen zu bestimmen, als in diesem, wo kein Satz durch
den andern aufgeklärt wird. Wenn man indessen die mög-
lichen Bedeutungen und Rücksichten einer Behauptung ent-
wickelt, den Standpunct und den Grad der wissenschaftlichen
Cultur fest vor die Augen hält, und, was die Hauptsache
ist, auf die Quelle aller Philosopheme, den menschlichen
Geist, zurückgeht, so wird man mit Beobachtung der Regeln
§. 20. jede Behauptung auf ihren wahren Sinn zurück-
führen, und selbst den Punct bestimmen können, bis zu
welchem ein Denker in der Entwicklung desselben gekom-
men ist.

§. 22.

Von der Geschichtsdarstellung.

Die Geschichtsdarstellung ist die Verbindung der gesammelten Materialien zu einem Ganzen nach dem Zwecke der Geschichte. Die Darstellung der Bildung der Philosophie als Wissenschaft, ist der Zweck der Geschichte der Philosophie; derselben gemäß muß also die Auswahl, Verbindung der Materialien und die Anlage des Ganzen eingerichtet werden; alles muß darauf angelegt seyn, die fortschreitende Entwicklung der Idee der Philosophie, und die zur Realisirung derselben abzuwechsellenden Aeusserungen der Vernunft in einem lichtvollen Zusammenhange unparteiisch darzustellen.

§. 23.

Ueber die Auswahl der Materialien insbesondere.

Ueberhaupt braucht der Geschichtsforscher einen größeren Apparat als der Geschichtserzähler; nicht alles, was jener gesammelt, nicht alle Untersuchungen, die er hat anstellen müssen, können und dürfen sogleich in die Geschichtsdarstellung aufgenommen werden. Die Geschichte der Philosophie insbesondere enthält einen sehr mannichfaltigen Stoff. Ihre Materialien greifen in die Geschichte der Menschheit, des menschlichen Geistes insbesondere, der Völker und Staaten, der Religionen, in die Geschichte anderer Wissenschaften, in die Lebensbeschreibung der Philosophen, und in die Litterärsgeschichte der Philosophie überhaupt ein (vergl. §. 9.). Die Vollständigkeit und Zweckmäßigkeit ihrer Bearbeitung erfordert Beiträge aus allen diesen verschiedenen historischen Wissenschaften. Es gibt aber eine gewisse Grenze, über welche diese Vollständigkeit nicht hinausgehen darf, ohne in zweckwidrige Ueberladung auszuarten. Die Einheit der Geschichtserzählung verträgt sich nur mit einer bestimmten Quantität des Stoffs; ist dieser verhältnißmäßig zu groß, so wird der Geist zerstreut, und kann nicht mehr das Ziel verfolgen, auf welches sich alle Begebenheiten beziehen müssen. Durch Beziehung auf diesen Zweck ergibt sich da-

her die Regel für die Bearbeitung des Stoffs: nur so viel darf aus jenen Zweigen der Geschichte in die Geschichtserzählung aufgenommen werden, als zur Erklärung der Begebenheiten und des Fortgangs der philosophirenden Vernunft auf dem Wege, die Wissenschaft zu bilden, nothwendig ist, und alles muß ausgeschlossen bleiben, was den Zusammenhang und die Uebersicht der Geschichte stört.

Der Geschichtschreiber, der jenen Zweck festzuhalten weiß, wird auch dafür sorgen, daß bei noch so reichhaltigem Stoffe das Ziel, auf welches sich Alles bezieht, nicht einen Augenblick dem Auge entruht werde, und unter dieser Voraussetzung befördert die vollständige Kenntniß der Thatsachen, wenn ihre Summe auch noch so groß wäre, den Zweck der Darstellung vielmehr, als daß sie ihn hindern sollte. Jeder Nachtheil, der noch etwa aus einem zu großen Reichtume der Materialien entstehen könnte, muß durch die Methode der Bearbeitung entfernt werden. Dazu bietet auch selbst die Unterscheidung einer doppelten Art von Materialien, der unmittelbaren und mittelbaren (vergl. S. 8. und 9.), von selbst die Hände, da die letztern überall den erstern untergeordnet werden müssen.

Ausführliche Lebensbeschreibungen der Philosophen können daher nicht aufgenommen werden; sie würden die Einheit und das Verhältniß der Darstellung verletzen, den Blick von dem, was der eigentliche Gegenstand derselben ist, auf die einzelnen Denker und ihre individuelle Geschichte lenken. Dasselbe gilt auch von der Litterärsgeschichte der Philosophen. Wenn ihre vorzüglichsten Werke genannt und charakterisirt werden, so muß die Beziehung auf den Zweck der Geschichte es rechtfertigen können; andere kritische und litterarische Untersuchungen gehören nicht hieher. Noch weniger dürfen ganze Abschnitte aus der politischen Geschichte eingerückt werden; es ist genug, wenn das, was Beziehung auf die Geschichte der Philosophie hat, angedeutet wird, ohne das Hauptinteresse zu stören.

Ist es aber nicht vielleicht rathsamer, die Geschichte der Philosophie in mehrere Haupttheile zu zerlegen, und da Biographie der Philosophen, Litteratur ihrer Werke und politische Geschichte bei einer vollständigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie unentbehrlich sind, jeder derselben einen Haupttheil anzuweisen *)? Hierdurch würde freilich der Vortheil erreicht, daß alle diese Materialien vollständig und zusammenhängend vorgetragen werden könnten, aber was würde die eigentliche Geschichte der Philosophie dabei gewinnen? Würde nicht ihre Einheit und ihr Zusammenhang leiden, wenn das, was auf die Bildung der Wissenschaft Einfluß gehabt hat, und sie selbst in abgesonderten Theilen vorgetragen werden sollte? Man fände dann in dem einen Theile Begebenheiten, ohne ihre Ursachen und Folgen, in dem zweiten bloße Resultate; und wenn man die Verbindung zwischen beiden dennoch, wie es nothwendig ist, nachweisen wollte, so würde man genöthigt seyn, entweder von dem einen auf den andern zu verweisen, oder das an einem Orte Gesagte, an dem andern zu wiederholen. Beides streitet mit einem zweckmäßigen Plane, und hindert das Interesse, welches aus der Einheit der Darstellung und aus der Uebersicht des Zusammenhangs entspringt. Es ist daher gewiß zweckmäßiger, aus jenen Theilen der Geschichte so viel in die Darstellung der Geschichte der Philosophie zu verweben, als sie bedarf, und es zu einem Ganzen zu verarbeiten, hingegen die ausführlichen Lebensbeschreibungen der Philosophen und Litterarnotizen ihrer Werke als besondere Zweige der Geschichte zu bearbeiten, oder der Litteraturgeschichte zu überlassen.

*) Nach Hallerborns Plane (Vergl. Beiträge zur Geschichte der Philosophie 4 St. G. 180.) würde die Geschichte der Philosophie aus vier isolirten Theilen bestehen, einem litterarisch kritischen, einem historisch biographischen, einer eigentlichen Geschichte der Philosophie, und einer speciellen Geschichte einzelner Theile der Philosophie.

Ueber die Verbindung der Materialien zu
einem Ganzen.

Der Hauptgesichtspunct ist die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft, und die Idee derselben, aus welcher alles Philosophiren entsprang, der Mittelpunkt, auf den sich alles beziehen muß. Je mehr diese Idee ausgedrückt und festgehalten wird, je mehr sie in dem ganzen Detail der Geschichte hervorspringt, desto mehr Einheit und Zusammenhang kommt in die Darstellung, desto zweckmäßiger wird sie. Dieser Zweck wird erreicht, wenn der Geschichtschreiber in jedem Zeitpuncte, bei jedem Denker, der eine bedeutende Stelle in der Geschichte einnimmt, den Begriff von Philosophie hervorhebt, welchen die Vernunft gerade damals nach dem vorhandenen Grade der Cultur erreichen konnte; wenn er Alles, was zur Begründung und Ausführung eines Systems nach diesem Begriffe geschah, vollständig und deutlich beschreibt, dleß alles in Verhältniß zur Idee der Philosophie überhaupt, die nur eine einzige ist, darstellt *). Auf diese Art kann sowohl das Fortschreiten, als der Stillstand auf dem Wege zur Wissenschaft beschrieben werden, und daran schließt sich von selbst die Entwicklung der Ursachen, welche das eine oder das andere gewirkt oder befördert haben.

Alles, was nur immer in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, ein System eines Philosophen, die Bildung und Bearbeitung einer philosophischen Wissenschaft, als eines besondern Ganzen, eine Theorie über einen einzelnen Gegenstand, ein philosophischer Streit u. s. w. muß daher stets in diesem Verhältniß und in dieser Beziehung bearbeitet werden; nur dann kann man von Geschichte der Philosophie sprechen, dann erst erhält das Manichfaltige derselben Einheit und Zusammenhang.

Es ist daher eine sehr unrichtige Maxime, welche bisher in den mehren Geschichtsbüchern der Philosophie ge-

*) Und so thut, eine beschränkte und einseitige Ansicht der Philosophie als Maßstab der Beurtheilung anzuwenden, womit die Unparteilichkeit und Reinheit der Geschichte nicht besteht. K. d. P.

herrscht hat, daß die Philosophen und die Schulen, welche sie gestiftet haben, die Hauptrolle spielen, und das Ganze in viele einzelne isolirte Partien vertheilt ist, welche keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct haben. Alles das findet in der Geschichte der Philosophie zwar auch seine Stelle, aber es nimmt nur die zweite, nicht die erste ein; es steht nicht um sein selbst, sondern um eines höhern Zwecks willen da.

§. 25.

Von der Anordnung der Geschichte der Philosophie.

Das Ganze muß chronologisch geordnet seyn. (Vergl. §. 12.) Aber selbst diese Ordnung muß sich wieder auf den Zweck der Geschichte beziehen. Die Zeitfolge ist nur gleichsam der Rahmen, in welchen das Ganze hinein gezeichnet wird; die einzelnen Partien desselben können noch immer auf verschiedene Art zusammengestellt werden.

Es läßt sich außerdem eine ethnographische, und eine biographische Methode in der Geschichte der Philosophie denken; nach jener werden die einzelnen Völker nach einander aufgeführt, in denen sich der philosophische Geist geäußert hat; nach dieser die Philosophen, wie sie ohne Rücksicht auf das Volk, dem sie angehörten, auf einander gefolgt sind. Beide Methoden sind deswegen tadelhaft, weil sie etwas Aeußeres und Zufälliges zum Wesentlichen machen. Daher hat man auch die irrige Meinung so lange gehegt, als müßten in der Geschichte der Philosophie alle Hauptvölker auftreten, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob dieses mit dem Geiste dieser Geschichte übereinstimme. Eine andere Methode besteht darin, daß man das Ganze nach Secten und Systemen ordnet. Obgleich diese etwas besser ist als jene, so hat sie doch mit ihnen den Fehler gemein, daß auf diese Art nur immer einzelne Partien beschrieben werden, welche durch kein gemeinschaftliches Band verbunden sind.

Der einzig zweckmäßige Plan für die Geschichte der Philosophie kann nur derjenige seyn, welcher die Bil-

hung der Philosophie als Wissenschaft, als das Wesentliche vor Augen hat, und diesem alles Uebrige unterordnet; *) in welchem daher alle Abschnitte und Ruhepunkte auf dieses Ziel hinweisen, und die Uebersicht erleichtern.

§. 26.

Von den Perioden der Geschichte der Philosophie.

Die Perioden und Zeitabschnitte müssen daher durch wichtige Veränderungen in dem wissenschaftlichen Gange der Philosophie gebildet werden. Dahin gehört die Aufstellung eines deutlichen Begriffs der Philosophie, worauf alles Philosophiren abzielt; Erweiterung und systematische Eintheilung des Gebietes der Philosophie; eine gänzliche Veränderung in dem Geiste, in der Methode und in der Richtung des Philosophirens; merkwürdige Umänderung in der Bearbeitung der einzelnen philosophischen Wissenschaften u. s. w.

Jede Periode kann wieder Unterabtheilungen haben; und hierzu können entweder Denker, die sich Verdienste um die Philosophie erworben, oder sonst für dieselbe merkwürdig wurden, oder auch ihre Systeme gebraucht werden. Die bisher gewöhnlichen Hauptabtheilungen treten also in die Stelle von Unterabtheilungen zurück, indem sie einem höhern Gesichtspunct untergeordnet werden.

Unter diese Perioden, welche chronologisch geordnet seyn müssen, werden nun alle Begebenheiten, die sich auf die Entwicklung der Philosophie beziehen, und auf ihren Gang Einfluß hatten, vertheilt und zusammengestellt. Was je für diese Wissenschaft, und wie es geleistet worden, was ihre Cultur befördert oder gehindert und aufgehalten hat, bekommt in dem Ganzen diejenige Stelle, welche der Zusammenhang und die Beziehung desselben auf die oberste Idee erfordert. Auf diese Art wird die Geschichte der Phi-

*) Die ethnographische Ordnung wird sich also hierdurch der chronologischen Darstellung, welche diese Idee verfolgt, unterordnen, und zuweilen eng anschließen lassen. H. d. P.

Philosophie allgemein, ohne deswegen alle Völker auftreten lassen zu müssen.

§. 27.

Allgemeine und specielle Geschichte der Philosophie.

Die allgemeine Geschichte der Philosophie kann, weil sie das Ganze umfaßt, nicht in allem Einzelnen ausführlich seyn, sondern muß das Detail vieler Theile und Begebenheiten, von denen sie oft nur die Resultate aufnehmen darf, speciellern Bearbeitungen überlassen. Es läßt sich ein Verhältniß zwischen der allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihren speciellen Theilen denken, nach welchem sie sich genau einander anschließen, und zusammen ein vollständiges Ganzes bilden. Dieß würde der Fall seyn, wenn die letzteren den Inhalt der Geschichte der Philosophie nach allen Rücksichten und Beziehungen vollständig darstellten, jene aber die Resultate und höhern Ansichten, welche sich daraus ergeben, in Beziehung auf den letzten Zweck der Geschichte entwickelte, und gleichsam den Schlüssel zu jenen enthielte. Da aber dieses eine Idee ist, welche wegen ihrer großen Schwierigkeiten von einem Manne gar nicht, und von mehreren in Verbindung schwerlich je ausgeführt werden wird, so muß die allgemeine Geschichte der Philosophie nothwendig den wesentlichen Stoff auch aus jenen besondern Bearbeitungen aufnehmen und mit ihrem Zwecke verbinden.

Wir wollen hier zum Beschlusse diese möglichen speciellen Theile der Geschichte der Philosophie aufzählen.

I. In Rücksicht auf Zeit und Ortverhältnisse,

- 1) Geschichte der Philosophie einzelner Völker, nemlich nur solcher, unter welchen das Philosophiren wirklich wissenschaftliche Form erreicht hat. Eine ihrer ersten Aufgaben ist, zu zeigen, welchen Einfluß der Nationalcharakter und die Verfassung eines Volks auf die Richtung seines philosophischen Geistes gehabt hat.

2) Geschichte der Philosophie einzelner Zeitabschnitte. Um eine besondere historische Bearbeitung zu verdienen, müssen sie in irgend einer Rücksicht merkwürdig seyn, und sich durch einen besondern Charakter auszeichnen, dessen genau detaillirte Entwicklung dann der Gegenstand dieser Geschichte ist. Hieher gehört die Abtheilung der Hauptperioden, und der ihnen untergeordneten Abschnitte.

II. In Rücksicht auf besondere Richtungen oder Gegenstände der Philosophie.

a) Partikulargeschichte des Philosophirens.

1) Geschichte einzelner philosophischer Schulen. Ihr Gegenstand ist die Entstehung, Verbreitung und Schicksale derselben, die Charakterisirung ihres eigenthümlichen Geistes, und ihres Einflusses auf die Bildung der Philosophie.

2) Geschichte einzelner Systeme. Der Hauptgesichtspunct derselben muß auf die Entstehung und Darstellung dieser Systeme nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, und die Entwicklung der Ursachen, welche darauf gewirkt haben, gerichtet seyn.

3) Geschichte philosophischer Streitigkeiten. Diese läßt sich auf eine dreifache Art vortragen, so daß entweder die handelnden Personen, oder der Streitpunct der Hauptgesichtspunct dabei ist, oder beide verbunden werden. Jede dieser Arten hat, mit Geschicklichkeit ausgeführt, ihr Interesse, und liefert dann für die allgemeine Geschichte der Philosophie wichtige Beiträge.

4) Geschichte der philosophischen Methoden.

5) Geschichte der philosophischen Kunstsprache, welche vorzüglich die Bildung derselben und ihren Einfluß auf das Philosophiren darzustellen hat.

b) Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften. Sie müßte die Bildung derselben nach Form und Inhalt pragmatisch darstellen, das Verhältniß derselben zu andern Wissenschaften zeigen, und die Ursachen,

welche darauf Einfluß gehabt haben, ausführlich entwickeln.

c) Geschichte einzelner philosophischer Lehren, Grundsätze u. s. w.

An diese speciellen Theile der Geschichte der Philosophie und deren Behandlung in Monographien schließen sich auch die Biographien der Philosophen an, in so fern sie vorzüglich die Entwicklung der Eigenthümlichkeiten ihres philosophischen Geistes zum Gegenstand haben.

Alle jene speciellen Bearbeitungen aber arbeiten der allgemeinen Geschichte vor, und bieten ihr mannichfaltigen Stoff zur Darstellung der Bildung der Philosophie als Wissenschaft dar. Je mehrere dieser Arbeiten schon vorhanden sind, desto mehr wird das Geschäft des Geschichtschreibers, vorzüglich was die Sammlung der Materialien betrifft, der unmöglich ein einziger Mann gewachsen seyn kann, erleichtert. Dagegen erweist die allgemeine Geschichte der Philosophie auch diesen speciellen Theilen den Dienst, daß sie den Gesichtspunct, welchen sie bei Auffuchung und Bearbeitung des besondern Stoffs vorzüglich zu beachten haben, und die Methode, durch welche sie am zweckmäßigsten bearbeitet werden können, vor Augen legt. Sie können daher auch nur in Verbindung mit einander zu einem höheren Grade von Vollkommenheit gebracht werden.

§. 28 *).

Es können drei Hauptperioden für die Geschichte der Philosophie angenommen werden. Erste Hauptperiode. Freies Streben der Vernunft nach Erkenntniß der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit, ohne

*) Der sel. Tennemann hat es ganz unterlassen, die von ihm bei dieser allgemeinen Geschichte der Philosophie angenommenen Hauptperioden anzugeben und damit den Plan dieses Werks dem Leser desselben vor Augen zu legen. Diesem wesentlichen Mangel soll die oben gegebene aus dem Grundriß gezogene und hier mit den Abtheilungen dieses größern Werks in Verbindung gebrachte Uebersicht in etwas abhelfen. K. L. F.

deutliches Bewußtseyn leitender Grundsätze. Griechische und römische Philosophie. — Zweite Hauptperiode. Streben der Vernunft nach Erkenntniß unter dem Einflusse eines über die Vernunft erhabenen, durch Offenbarung gegebenen Princips; dann aber auch Streben sich von diesem fremden Zwange loszumachen, wobei wiederum ein anderer Despotismus eingeführt wurde. Einseitig subtiler, dialektischer Geist. Philosophie des Mittelalters. — Dritte Hauptperiode. Selbstständiges Streben nach Erforschung der letzten Principien und vollständiger systematischer Verknüpfung aller Erkenntniß, vorzüglich sichtbar in der Ergründung, Begründung und Begrenzung der philosophischen Erkenntniß. Neuere Philosophie *).

*) Unter die erste dieser drei Hauptperioden fallen die fünf Hauptstücke und untergeordneten Perioden, von welchen die sieben ersten Bände dieses Werks handeln. Die zweite Hauptperiode enthält das fünfte und sechste Hauptstück, wovon die zwei Abtheilungen des achten Bandes und der neunte Band handeln. Die dritte Hauptperiode hat der Verfasser mit dem siebenten Hauptstücke im zehnten Bande begonnen und davon die Abtheilung, welche die getrennte Geschichte der spekulativen Philosophie von Baco an enthalten sollte, bis auf die empirische Schule in England im elften Bande fortgeführt.

A n h a n g.

Geschichte und Litteratur der Geschichte der Philosophie.

§. 29.

Die ersten Versuche der Geschichte der Philosophie, wenn wir einige wenige ausnehmen, welche in abhandelnden Schriften über gewisse Materien die Behauptungen anderer Denker anführten, waren meistens Compilationen, ohne Kritik, Auswahl und philosophischen Geist. Ihre zusammengefaßten geschichtlichen Nachrichten gingen in die Werke der Neuern über und mit ihnen jene unhistorische Manier, die sich nur damit begnügte, eine Menge von Notizen zusammenzutragen, ohne sie nach einem festen Gesichtspunct zu ordnen, und durch Beziehung auf einen Zweck in eine zusammenhängende Darstellung zu verarbeiten. Diogenes Laertius war lange Zeit der einzige Führer und das Muster für die neuern Geschichtschreiber, die ihn nur theils übersehten, theils durch Hülfe anderer Schriftsteller von sehr ungleichem Werth ergänzten, und die Compilation bis auf neuere Zeiten fortführten. Hierzu kam noch die Meinung der Kirchenväter, die durch ihren Hang, alle Weisheit aus Offenbarung abzuleiten, und das jüdische Volk auch von dieser Seite als das allein begünstigte darzustellen, eine Menge historischer Irrthümer, Vorurtheile und Ansichten auf die spätern Bearbeiter der Geschichte fortpflanzten, welche dem größten Theile nach Theologen waren. Sie veranlaßten den Wahn einer antediluvianischen

Philosophie, und die Einmischung vieler theologischen Polemik und Gelehrsamkeit.

Die meisten Schriften dieser Art enthalten nichts als gesammelte Nachrichten von dem Leben der Philosophen und ihren Behauptungen, wie sie zerstreuet gefunden werden, ohne in den Geist derselben einzubringen, oft durch das herrschende theologische System, durch allegorische und mystische Deutungen verunstaltet und verdreht, oder dürre Auszüge aus Schriften der Philosophen, welche weder den Geist des Schriftstellers charakterisiren, noch von seinem System etwas anders, als den bloßen Buchstaben geben. Der Mangel an philosophischem Geist, und an einem bestimmten Begriffe von Philosophie und den Erfordernissen einer Geschichte derselben setzt die meisten Schriftsteller dieses Faches in die Klasse der Compilatoren und Chronikenschreiber. Nur selten traten Männer auf, welche wie Bayle, frei von allen vorgefaßten Meinungen, und ausgerüstet mit Gelehrsamkeit, durch ihren ächten philosophischen Geist, durch ihren hier so wohlthätigen Scepticismus über einzelne Punkte der Geschichte neues Licht verbreiteten, das Grunblose und bloß bittweise Angenommene in seiner Blöße darstellten, und für diese Art von Forschungen ein Muster aufstellten. Schade nur, daß Bayle nicht in diesem Geiste die ganze Geschichte der Philosophie bearbeitete, und daß er so wenig Nachahmer fand.

In der Litteratur der Geschichte der Philosophie macht ferner Brucker Epoche, nicht sowohl wegen des eignen Quellenstudiums, oder weil er die Methode derselben umgeschaffen hätte, sondern weil er mit großem Fleiße Alles, was bis auf seine Zeiten für die Geschichte war vorgearbeitet worden, sammelte. Sein Werk, das größte und umfassendste in dieser ganzen Litteratur, theilt die Geschichte der Philosophie in die alte, mittlere und neue, und nach den Völkernschaften ein, und ist fast immer weitläufiger in der Lebensbeschreibung der Philosophen, als in der Darstellung ihrer Systeme. Wo er diese aufführt, sind es Fragmente, welche noch vieler Berichtigungen und Ergänzungen aus den Quellen bedürfen; auch mischt er noch gar viele Untersuchungen ein,

die nicht dahin gehören. Bei allem feinen Forschungsgeist, besitzt er doch nicht genug philosophischen Geist; sein Begriff von Philosophie ist zu schwankend und unbestimmt, als daß er einen festen Gesichtspunct und Plan für die Geschichte derselben hätte fassen können. Ungeachtet aller dieser Mängel aber hat er doch das erste vollständige Werk über diese Geschichte aufgestellt, das als solches in der Litteratur Auszeichnung verdient.

Nach Brunders Zeiten fängt sich die Periode an, in welcher größtentheils von den Deutschen vorzüglich viel ist geleistet worden. Die Gründlichkeit der Sprachforschung, die zweckmäßigere Methode in dem Studium der Classiker, die größere Schärfe und Bestimmtheit der Kritik, überhaupt der größere Eifer, mit welchem Philologie getrieben wurde, hatte den wohlthätigsten Einfluß auf die Geschichtsforschung in diesem Gebiete. Diesen Ursachen ist es zu verdanken, daß mehrere, vorzüglich ältere philosophische Werke aus der Vergessenheit gezogen, und mit mehr Geschmacl und Sachkenntniß bearbeitet wurden; daß der Werth und die Brauchbarkeit der meisten Quellen geprüft und bestimmt wurde; daß mehrere schätzbare Werke über einzelne Theile der alten Geschichte an das Licht traten, welche eine Menge neuer Thatfachen hervorzo gen, alte Irrthümer verbesserten, über manche Systeme und Lehrsätze neues Licht verbreiteten. Auf der andern Seite kam der kritische Geist der Philosophie diesem Zweige der Geschichte zu statten, durch tiefere Ergründung des Begriffs und Wesens der Philosophie, durch Erörterung des Erkenntnißvermögens, seiner Formen und Gesetze, durch die genauere Eintheilung des Gebiets und der Theile der Philosophie. In dieser Periode zeichnen sich Liebemann, Meiners, Garve, Buhle, nebst mehreren andern aus, deren Werke in der Folge angeführt werden sollen. Man bemerkt mit Vergnügen, daß der Gesichtspunct immer mehr auf das Wesentliche, auf den philosophischen Gehalt sein Augenmerk richtet, und selbst den fehlerhaften äußern Zuschnitt, die ethnographische Ordnung, welche noch in allen, auch den neuesten Compendien herrscht,

magte Liebemann zuerst gegen eine zweckmäßigeren zu vertauschen *).

Vergl. die Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden in Niebhammers philos. Journal 1795. VIII. u. IX.

Wir geben hier eine Uebersicht von allen Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie erschienen sind, mit Ausschluß derjenigen, welche die Geschichte der Philosophie einzelner Perioden und Völker betreffen, und in jedem Bande besonders genannt werden sollen. Hier finden nur die allgemeinen Schriften, nach Klassen geordnet, und in der Folge wie sie erschienen sind, eine Stelle. Eine Anzeige des Werths und des Eigenthümlichen jeder Schrift würde zu weit führen; wir beschränken uns daher bloß auf die Angabe der Titel.

§. 30.

I. Schriften über den Begriff, Umfang, die Form und Methode der Geschichte der Philosophie.

a) Begriff.

Karl Leonh. Reinhold, über den Begriff der Geschichte der Philosophie in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1 St. und in der Auswahl vermischter Schriften 1 Thl. Jena 1796.

Ge. Fr. Dan. Goetz, Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie etc. Erlangen 1794. 8. und: Blicke in das Gebiet der Geschichte und Philosophie. 1 Bbchen. Leipzig 1798. 8.

Jo. Christ. Aug. Grohmann, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg 1797. 8.

*) Noch fehlt die Darstellung der Geschichte der Philosophie, welche die Entwicklung der Philosophie unter den Menschen im Ganzen und Großen in ihrem organischen Zusammenhange, und so jedes einzelne organische System als Glied und untergeordneten Organismus darstellt.
A. d. S.

Dan. Boethius, de idea historiae philosophiae rite formanda. Upsal 1800. 4.

Fr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipzig 1809. 8. (der nachgel. Werke IV. B.)

Chr. Fr. Bachmann, über Philosophie und ihre Geschichte, drei akad. Vorlesungen. Jena 1811. 8. und: Ueber Geschichte der Philosophie. Zweite umgearbeitete Auflage nebst einem Sendschreiben an H. Reinhold in Kiel. Jena 1820. 8.

Chr. Aug. Brandis, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Kopenhagen 1815. 8.

b) u m f a n g.

Börge Riisbrigh, über das Alter der Philosophie und den Begriff von derselben, aus dem Dänischen von Jo. Amb. Marfussen. Kopenhagen 1803. 8.

Chr. Fr. Bachmann, de peccatis Tenneimanni in hist. philos. Jena 1814. 4.

c) M e t h o d e.

Christ. Garve, de ratione scribendi hist. philos. Lipsiae 1768. 4. und: legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla. Ibid. 1770. 4. (Beide auch in Fülleborns Beiträgen XI. u. XII. St.)

Georg Gust. Fülleborns Abhandlung: Plan zu einer Geschichte der Philosophie. In dem 4 St. seiner Beiträge; und: Was heißt den Geist einer Philosophie darstellen. In seinen Beiträgen 5 St.

Chr. Weiß, über die Behandlungsart der Geschichte der Philosophie auf Universitäten. Leipzig 1800.

d) Q u e l l e n.

Henr. Kuhnhardt, de fide historicor. recte aestimanda in hist. philos. Helmst. 1796. 4.

e) E i n t h e i l u n g.

Dan. Boethius, de praecipuis philos. epochis. Lund. 1800. 4.

O B e r t h.

Fr. Ant. Zimmermann (praeses) Disputation von der Brauchbarkeit der philosophischen Geschichte. Heidelberg 1786. 4.

St. Aug. Fülleborn, einige allgemeine Resultate aus der Geschichte der Philosophie in den Beiträgen IV. St. und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophie XI. St.

Heinr. Ritter, über die Bildung der Philosophie durch die Geschichte der Philosophie (Zugabe zu seinem Buche über den Einfluß des Cartesius). Leipzig 1816. 8.

§. 31.

II. Schriften, in welchen einzelne Untersuchungen, Erläuterungen und Bemerkungen über die Geschichte der Philosophie vorkommen:

The true intellectual System of the universe by **Ralph Cudworth** etc. London 1678. fol. II. Ed. 1743. 4. Latein. Uebersetzung **Mosheim's**: *Systema intellectuale huius universi* etc. Jenae 1733. fol. Ed. II. Leidae 1773. II Voll. 4.

Petri Dan. Huetii demonstratio Evangelica. Paris 1679. fol. und öfter.

Dictionnaire historique et critique, par **Mr. Pierre Bayle.** Rotterd. 1697. II Voll. fol. Die beste Ausgabe ist Ed. IV. revue et augmentée par **Des-Maizeaux.** Amst. et Leid. 1740. IV Voll. fol. Deutsch von **Joh. Chph. Gottsched.** Leipzig 1741—44. IV Bde. Fol. Franz. Auszug: *Extrait du dictionn. du Mr. Bayle* Berl. 1765. II T. 8. Deutscher Auszug: **Peter Baylen's philosophisches Wörterbuch**, oder die philosophischen Artikel etc.; abgekürzt von **Ludw. Heinr. Jakob.** Halle 1796. II Bde. 8.

Ernst Platner's philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Leipzig 1782. II Bde. 8. II. Ausg. 1793—1800. 8.

Joh. Neub, über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluß auf dieselben. Frankfurt a. M. 1795. 8.

III. Vermischte Sammlungen zur Geschichte der Philosophie.

Jac. Thomasi schediasma historicum, quo varia discutuntur ad hist. tum philosophic. tum ecclesiasticam pertinentia. Lipsiae 1665. 4; auch unter dem Titel: origines historiae philos. et eccl. cura Chr. Thomasi. Hal. 1699. 8.

Jo. Franc. Buddei Analecta historiae philosophicae. Hal. 1706. 8. Ed. II. 1724. 8.

Acta Philosophorum d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica von Chr. Aug. Heumann. XVIII Stücke in III Bden. Halle 1715 — 23. 8.

Mehrere Abhandlungen in der Histoire de l'Academie royale des Inscriptions et des belles lettres. Paris 1717. Fol. Einige davon findet man in

Michael Hissmanns Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Göttingen und Leipzig 1778 — 1783. VI Bde. 8.

Jac. Bruckeri Otium Vindelicum s. meletematum historico-philosophicorum triga. Aug. Vind. 1729. 8. und

Miscellanea historiae philosophicae, literariae, criticae, olim sparsim edita, nunc uno fasce collecta, multisque accessionibus aucta et emendata a Jac. Bruckero. Ibid. 1748. 8.

Christ. Ern. de Windheim Fragmenta historiae philosophicae etc. Erl. 1753. 8.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Georg Gustav Gölleborn. Jülichau und Freistadt 1791 — 1799. XII Stücke. 8.

IV. Ausführliche Werke über die Geschichte der Philosophie und ihre Litteratur.

Thom. Stanley history of philosophy. London 1655. fol. Ed. III. 1701. 4. lateinisch übersezt mit Berichtigungen: hist. philos. etc. von Godefr. Dleavius. Lipsiae 1711. 4. und Venet. 1733. 4.

Histoire critique de la philosophie ou l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusque à notre tems par Mr. D*** (Andr. Fr. Boureau Deslandes). Paris 1730 — 36. III Voll. fol. Nouv. edit. Amsterd. 1737. III Voll. 8. Deutsch Leipzig 1770. (I Bb.)

Joh. Jak. Bruders kurze Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1731 — 36. VII Bde. 12. Zusätze 1737. 12. Desselben historia critica philosophiae a mundi incunabulis etc. Lipsiae 1742 — 44. V Voll. 4. Ed. altera 1766. — 67. VI Voll. 4. (Im englischen Auszug von Will. Epfield. Lond. 1791. II Voll. 4.)

Della istoria e della indole di ogni filosofia, di Agatopisto Cromaziano (der wahre Name des Verfassers ist Buonafede). Lucca 1766 — 71. V Voll. 8. Damit hängt zusammen: Della restauratione di ogni filosofia nel Sec. XV, XVI, XVII. Venez. 1789. III Voll. 8. Ins Deutsche übersezt, mit einigen Berichtigungen und Abhandlungen von H. R. Heydenreich. Leipzig 1791. II Bde. 8.

Geschichte der Philosophie für Liebhaber (von Jo. Chph. Adelung). Leipzig 1786 — 87. III Bde. 8. II Aufl. 1809.

Joh. Gottl. Buhle, Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes I. B. Lemgo 1793. 8. (nicht fortgesetzt) und: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben. Göttingen 1796 — 1804. VIII Bde. 8. welchem Werke sich seine Geschichte der neuern Philosophie anschließt.

LXX Allgemeine Einleitung.

Degerando, hist. comparée des systemes de la philos.
Paris 1804. III Voll. 8. II. Ed. augmentée IV. Voll.
8. Paris 1822. Deutsch übersetzt von Tennemann.
Marburg 1806 — 7. II Voll. 8.

Litteratur:

Jo. Jonsius, de scriptoribus hist. philosophicae libri IV.
Franf. 1659. recogniti etc. cura Jo. Chr. Dörn. Jen.
1716. 8.
Jo. Andr. Ortloffs Handbuch der Litteratur der Ge-
schichte der Philosophie. Erlangen 1798. 8. (1. Abthl.)

V. Compendien und kleinere Schriften.

Georg. Hornii historiae philosophicae lib. VII. Lugd.
Bat. 1655. 4.
Joh. Franc. Buddei historiae philosophicae suc-
cincta delineatio vor seinen Elementis philosophiae
instrumentalis. Edit. IV. Hal. 1712. 8. Erläuterungen
derselben vom Verfasser gab Joh. Georg Walch.
Halle 1731. 8. herausg.
Laur. Reinhardi compend. histor. philosophiae.
Hamburg 1724. 8. ib. 1735. 4.
Frieder. Gentzkenii historia philosophiae in usum
lectionum academicarum auctior. Hamb. 1724. 8.
ibid. 1734. 8.
Joh. Bapt. Capasso historiae philosophicae syno-
pae, sive de origine et progressu philosophiae, de
vitis, sectis et systematibus omnium philosophorum.
Libr. IV. Neap. 1728. 4.
Jo. Gottl. Heineccii elementa hist. philosophicae.
Berol. 1743. 8.
Jo. Jac. Bruckeri institutiones historiae philosophi-
cae, usui academicae iuventutis adornatae. Lipsiae
1747. 8. II Ed. ib. 1756. Ed. III. von Fr. Gottl.
Born ib. 1790. 8. Derselben Anfangsgründe der
philosophischen Geschichte. Ulm 1751. (früher unter

Litteratur der Geschichte der Philosophie. LXXI

- dem Titel: Auszug aus den Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1736. 8.
- Karl Wilh. Lohmanns kurzer Abriss der Geschichte der Weltweisheit, nach Ordnung der Zeit, zum Gebr. akad. Vorlesungen. Helmstädt 1754. 8.
- Formey, abrégé de l'histoire de la philosophie. Amsterd. 1760. 8. Deutsch Berlin 1763. 8.
- Friedr. Anton Bäschings Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Berlin 1771 — 1774. 2 Theile. 8.
- Eph. Meiners, Grundriß der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo 1786. 8. II. Aufl. 1789.
- Jo. Gurliits Abriss der Geschichte der Philosophie, Leipzig 1786. 8.
- Joh. Aug. Eberhards allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle 1788. 2. Ausgabe 1796. 8. Auszug aus der allgemeinen Geschichte. Halle 1794. 8.
- Fr. Kav. Smeyners Litterargeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philosophischen Secten und Systeme. Grätz 1788. 1789. II Bde. 8.
- Joh. Christ. Vollbedings kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie bei der Vorwelt, bei den ältesten Völkern und ersten Philosophen, in seinem Lehrbuche der theoretischen Philosophie. Berlin 1792. 8.
- J. E. G. Werdermanns Geschichte der Philosophie, als Anhang seiner kurzen Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt. Leipzig. 1793. 8.
- Ehr. Gust. Fülleborns kurze Geschichte der Philosophie im III St. der Beiträge.
- Geo. Sochers Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant. München 1802. 8.
- Friedr. Aßs Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Landshut 1807. 8. II. Aufl. 1825.
- Joh. Heinr. Mart. Ernestis encyclop. Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihrer Litt. Lemgo 1807. 8.

Fr. Aug. Tarnö, Ideen zur Geschichte der Philosophie.
Leipzig 1809. 8. f. S. LXVI.

Carl Aug. Schaller, Handbuch der Geschichte philosophischer Wahrheiten. Halle 1809. 8. (des Magazins für Verstandesübung II. Theil.)

Phil. Ludw. Snells kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie I. Abthl. (Geschichte der alten Philosophie.) Gießen 1813. II. Abthl. (Philosophie des Mittelalters.) 1819. 8.)

Kaj. Weillers Grundriss einer Geschichte der Philosophie. München 1813. 8.

Jos. Hillebrands Geschichte und Methodologie der Philosophie (Propädeutik der Philosophie II. Abthl.) Heidelberg. 1819. 8.

Ans. Thadd. Kirner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. III Bde, Sulzbach 1822 — 23. 8.

VI. Geschichte einzelner Theile der Philosophie.

a) Speculative Philosophie.

Dieterich Liebemanns Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791 — 1797. VII Bde. 8. (bis Berkeley.)

b) Logik und Metaphysik insbesondere.

Pet. Gassendi, de origine et varietate Logicae in dem I. B. seiner Werke.

Ger. Jo. Vossii de natura et constitutione Logicae et Rhetoricae lib. XI. Hag. Com. 1658. 4.

Jac. Friedr. Reimmanns kritisirender Geschichtskalender von der Logica. Frankf. 1698. 8.

Jo. Alb. Fabricii specimen elencticum hist. logicae. Hamb. 1699. 4.

Joh. Georg Walch, historia logicae, in seinen Parergis academiciis. Lips. 1721. 8. S. 453 ff.

Joach. Georg Daries, Meditationes in Logicas veterum, Anhang zu seiner Via ad veritatem. Jena 1755. 8.

Litteratur der Geschichte der Philosophie. LXXIII

Hülshorn, kurze Geschichte der Logik bei den Griechen.
Beitr. St. IV. Nr. 4.

Joh. Glieb. Buhle de veter. philosophor. graecor.
ante Aristoteli. conaminib. in arte logica inveniendis
et perficiendis in den Commentat. soc. Gott. T. X.

B. F. G. Freiherrn von Eberstein, Versuch einer
Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen,
von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle 1794 —
99. II Bde. 8.

Jac. Thomasii historia variae fortunae, quam disci-
plina metaphysica, iam sub Aristotele, iam sub Scho-
laeliciis, iam sub recentioribus experta est; vor seinen
Erotematibus metaphysices. Lipsiae 1705. 8.

Sam. Frid. Buchneri historia metaphysices. Witteb.
1723. 8.

Lud. Pet. Waehlin, diss. de progressu philos. the-
oreticae sec. XVIII. Lund. 1796. 4.

Preischriften über die Frage: welche Fortschritte hat
die Metaphysik seit Leibniz's und Wolffs Zeiten in
Deutschland gemacht, von Jo. Epph. Schwab, Carl
Leonh. Reinhold, Joh. Heinr. Abicht. Berl. 1796. 8.

Fred. Ancillon, melanges de literature et de philos.
II Voll. Par. 1809. 8.

Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni secolo
intorno alla Cosmologia di B. T. (C. Bas. Terzi)
T. I. Padua 1788. 8.

c) Psychologie insbesondere.

Storia critica delle opinioni filosofiche de ogni se-
colo all' anima di B. T. (Bas. Terzi) Padua
1776 — 1778. 8.

Fr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie. Leipzig
1808. (III. B. der Werke.)

d) Religionsphilosophie insbesondere.

Mr. de Burigny, hist. de la philos. payenne ou sen-
timents des philos. et des peuples payens etc. sur

dien, sur l'ame et sur les devoirs de l'homme. à la Haye 1723. II Voll. 12. (auch unter dem Titel la theologie payanne. Paris 1753. II Voll. 12.)

Joh. Achat. Fel. Wiedes, Historie der natürlichen Gottesgelahrtheit vom Anfang der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten, Leipzig und Zelle 1742. 4. Eben-
dest. Neuere Geschichte der natürl. Gottesgelahrth.
1. St. 1749, 2. St. 1752. 4.

Nich. Friedr. Leistikow, Beitrag zur Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Jena 1760. 4.

Joh. Ge. Alb. Kippings Versuch zur philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit 1 Theil. Braunschw. 1761. 8.

Christ. Friedr. Volk, Geschichte der natürlichen Theologie, in seiner natürlichen Gottesgelehrsamkeit. Jena 1777. 4.

Phil. Chr. Reinhardts Abriß einer Geschichte der Ent-
wickelung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena
1794. 8.

Imman. Bergers Geschichte der Religionsphilosophie.
Berl. 1800. 8.

e) Moral.

Nic. Hier. Gundling, historia philosophiae moralis
Part I. Hal. 1706. 4.

Chr. Gottl. Stölle, Historie der heidnischen Moral.
Jena 1714. 4.

John. England inquiry into the moral of ancients.
Lond. 1735. 8. Deutsch von J. G. F. Schulz. Halle
1775. 8.

Chr. Gottfr. Ewerbeck, super doctrinae de mo-
rib. historia, eius fontibus, conscribenda ratione et
necessitate. Hal. 1787. 8.

Geo. Sam. Frände Beantwortung der 16. Frage:
quinam sunt notabiliores gradus, per quos philoso-
phia practica, ex quo tempore systematico pertra-
ctari coepit, in eam, quom hodie obtinet, statum per-
venerit. Alton. 1801. 8.

Litteratur der Geschichte der Philosophie. LXXV

Christoph Meiners, allgem. krit. Gesch. der ältern und neuern Ethik. Göttingen 1800 — 1. II Theil. 8.

Carl Friedr. Stäudlin, Gesch. der Moralphilosoph. Hannover 1823. 8.

Jean. Barbeyrac's Vorrede zu seiner franz. Uebersetzung des Puffendorfschen Jur. nat. Berlin 1732. 4. enthält eine Geschichte der Moral und des Naturrechts.

Jo. Jac. Fries, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. I. Heft. Heidelberg. (zur Geschichte der Ethik.)

Leopold von Henning, Principien der Ethik in hist. Entwicklung. Berlin 1824. 8.

1) Naturrecht insbesondere:

Jac. Frid. Ludovici delineatio historiae iuris divini naturalis et positivi universalis. Hal. 1791. Ed. II. 1714. 8.

Joh. Franc. Buddei historia iuris naturalis in seinen Selecta iuris naturae et gentium. - Hal. 1717. 8.

(Chr. Thomasi) paulo plenior historia iuris naturalis, cum duplici appendice, in usum auditorii Thomasiani. Hal. 1719. 4.

Ab. Fried. Glafey's vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft. Verbesserte Aufl. Leipz. 1739. 4.

Jo. Jac. Schmauß, Historie des Rechts der Natur; im ersten Buche seines neuen Systems. Göt. 1753. 8.

Essay sur l'histoire du droit naturel. London 1757. 8.

G. Christ. Gebaueri nova iuris naturalis historia, auxit et edidit Ericus Christ. Klotzsch. Wetzlar 1774. 8.

Geo. Henrici, Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre. Hannover 1809 — 1810. II Theil. 8. (im ersten die Geschichte.)

VII. Geschichte einzelner Lehren, Ansichten, Schulen.

Jac. Bruckeri historia philosophica doctrinae de idea. Aug. Vind. 1723. 8. (vergl. Miscell. hist. philos. p. 56 sqq.)

Christ. Friderici Polzii Fasciculus commentationum metaphysicarum, qui continet historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis principiis. Jenae 1757. 4.

Charl. Batteux, histoire des causes premières. Paris 1769. II Voll. 8. Deutsch: Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge (von J. J. Engel). Leipzig 1773. 8. Verb. Ausg. Halberstadt 1792. 8.

Theod. Aug. Straberssen, Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis Kant (gekürzte Preisschrift). Marburg 1803. 8.

Guil. Gotthilf Salzmann, Comment., in qua hist. doctrinae de fontib. et ortu cognitionis humanae etc. conscripta est etc. Gotting. 1821. 8.

Christ. Gottf. Bardili, Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. I. Th. Halle 1788. 8.

* * *

Christ. Meiners, historia doctrinae de vero deo. Pars I. Lemgov. 1780. 8. Deutsch von Menschling. Duisb. 1791. 8. (Auszug von Breyer. Erlangen 1780. 8.)

Ge. Frid. Creuzer, philosophor. vet. loci de providentia divina itemque de fato emendantur, explicantur. Heidelb. 1806. 4.

Jo. Gliob. Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane Colophonio primo eius auctore usque ad Spinozam Comm. in den Commentatt. soc. reg. Gott. Vol. X. p. 157.

Jenkinsi Thomasi historia Atheismi breviter delineata. Basil. 1789. Alt. 1713. Edit. auct. Lond. 1716. 8.

Jo. Franc. Buddei theses de Atheismo et superstitione. Jen. 1717. 8. Deutsch ebendaselbst 1723. 8.

Jac. Frider. Reimanni historia universalis Atheismi et Atheorum falso, et merito suspectorum. Hildes. 1725. 8.

Philosophorum sententiae de fato et de eo, quod in nostra est potestate, collectae per Hug. Grotium. Amst. 1648. 12.

J. E. G. Werbermann's Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten Denker. Leipz. 1793. 8.

* * *

Joh. Priestley, hist. of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter in seinen disquisitions relating to matter and spirit. Lond. 1777. 8.

Joach. Oporini hist. critica de immortalitate mortalium. Hamb. 1735. 8.

Adam W. Franzen, krit. Geschichte der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in Absicht auf die Zeiten vor Christi Geburt. Lübeck 1747. 8.

Jo. Frid. Coſſae hist. succincta dogmatum de vita aeterna. Tübingen 1770. 4.

Chr. Wilh. Flügg's Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit, Auferstehung etc. Leipzig 1794-95. II Thl. 8.

Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen der vornehmsten neuern Weltweisen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Altona 1796. 8.

Struve hist. doctrinae graecor. ac romanor. philosophor. de statu animarum post mortem. Altona 1805.

Carl Phil. Gönz, Schicksal, der Seelenwanderungshypothese. Königsberg 1791. 8.

* * *

Stellini diss. de ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen; in seinen dissertatt. IV. Pad. 1764. 4.

Chr. Garve, Abhandlung über die verschiedenen Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau 1708. 8. und Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ebenda selbst 1798. 8.

Geo. Dreyes, Resultate der philosophierenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Leipzig 1797. II Bde. 8.

Carl Ehr. Ehrh. Schmidts Geschichte der Lehre von Adiaphoris in seinem Buche: Adiaphora. Jena 1809. 8.

Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsaß des Naturrechts. Leipzig 1785. 8.

Joh. Ehr. Friedr. Meißner, über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. Eine gekrönte Preisschrift. Leipzig u. Züllichau 1810. 4. und desselben Preisschrift über die Verschiedenheit der Philosophen im Ursage der Sittenlehre und des Naturrechts, bei ihrer Einstimmung in Einzellehren. Ebenbaselbst 1812. 8.

* *

Mich. Hissmann, Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen 1776. 8.

J. G. Ehrenfr. Maass, paralipomena ad hist. doctrinae de associatione idearum. Hal. 1787. 8. und in seinem Versuch über die Einbildungskraft. 2. Aufl. Halle 1797. 8.

—————

Carl Friedr. Stäudlins Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig 1794 — 1795. II Bde. 8.

Imm. Zeeñder de notione et generib. scepticismi et hodierna praesertim eius ratione. Bern 1795. 8.

Jo. Gerh. Vossii de philosophiae et philosophorum sectis lib. II. Hag. Com. 1658. 4. contin. atque supplementa adiecit Jo. Jac. a Ryssel. Lips. 1690. 4. und Jen. 1705. 4.

VIII. Vermischte Schriften über die allgemeine Geschichte der Philosophie.

Ant. Fr. Büschings Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern. Berlin 1785. 8.

Litteratur der Geschichte der Philosophie. LXXIX

Exposition succincte et comparaison de la doctrine des
anciens et de nouveaux Philosophes. Paris 1787.
II The. 8.

Von der Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie,
eine Abhandlung von Hülleborn im 4. St. der
Beiträge.

Die Schriften über besondere Abschnitte der Geschichte
der Philosophie siehe im Anhange.

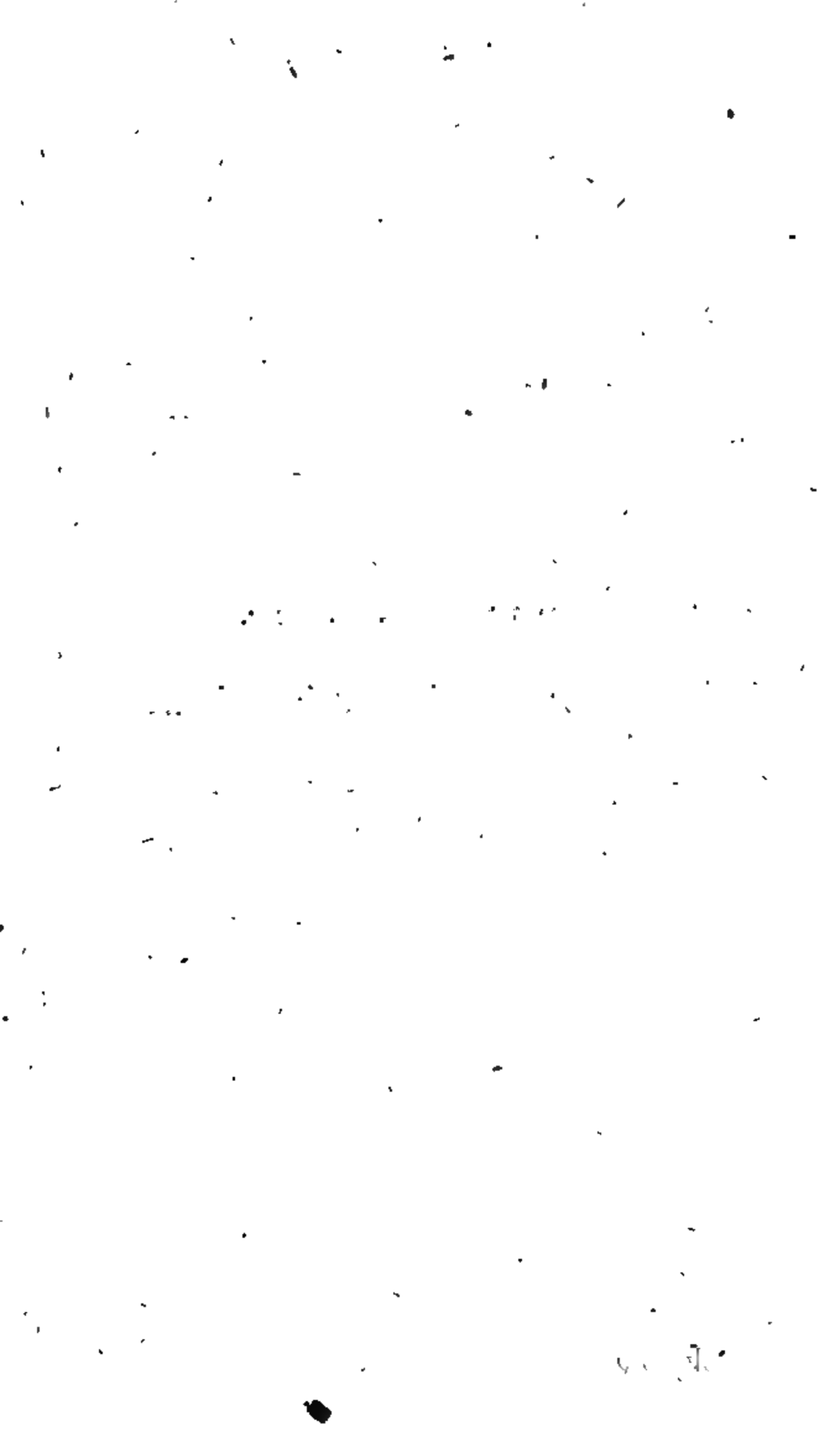
Schlußbemerkung des Herausgebers.

Da sich der Verfasser dieses Werks später davon überzeugte, daß eine Kenntniß der Religionslehre und Philosophie der orientalischen Völker, besonders zur Erklärung der Philosophie der Griechen, deren vielseitiger Zusammenhang mit dem Oriente unleugbar ist, sehr förderlich sey, (vergl. oben S. 15.) so fügte er der zweiten Auflage seines Grundrisses zuerst in einer besondern Einleitung eine kurze Uebersicht der religiösen und philosophischen Ansichten jener Völker und der ältesten griechischen Cultur hinzu. Um diesen ganzen Abschnitt nicht abschreiben zu müssen, oder durch eigne Forschungen, die ich vielleicht später über diesen Gegenstand öffentlich mittheilen werde, den Raum zu beschränken, verweise ich die Leser auf diesen Abschnitt, wie er sich in meiner zweiten Bearbeitung S. 89 ff. findet.

Geschichte der Philosophie.

Erste Hauptperiode

Philosophie der Griechen und Römer.



E i n l e i t u n g

zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Die griechische Nation steht in der Geschichte einzig da. Keine hat so wenig von andern empfangen, so vieles andern mitgetheilt, keine hat einen so großen und ihre politische Existenz überlebenden Einfluß auf die Geistesbildung fast aller cultivirten Nationen und auf den Gang der wissenschaftlichen Cultur gehabt. Wenn auch die Griechen nicht isolirt und unabhängig von andern ihre Bildung anfangen, so zeigten sie sich doch als ein originales Volk, indem sie, nachdem der Grund zu ihrer Cultur vielleicht durch fremden Einfluß gelegt war, derselben eine eigenthümliche Beschaffenheit und Richtung gaben, und das Empfangene ganz eigenthümlich verarbeiteten.

Diese Bemerkung gilt vorzüglich auch von der Bearbeitung der Philosophie durch die Griechen. Ohne andern Nationen eben philosophischen Geist absprechen zu wollen, darf man doch behaupten, daß er bei den Griechen sich von innen heraus, weniger durch äußeren Einfluß entwickelt, und zu einem eigenthümlichen Charakter erhoben habe. *)

*) Hier muß an die verschiedenen Meinungen über das Verhältniß der Griechen zu andern, besonders orientalischen Völkern erinnert werden. Wie sehr letztere auch späterhin von den Griechen in der geistigen Cultur übertroffen worden sind, so darf doch ihr Einfluß auf diese nicht abgeleugnet werden, der auch in den Sagen von den Einwanderungen der ersten Colonisten in Griechenland angetroffen wird.

Wenn auch frühere Nationen, wie nicht zu bezweifeln ist, Männer hervorgebracht haben, welche, wie Thales, das Problem von Entstehung der Welt und dem Wesen des Universums aufzulösen suchten, und manche einzelne philosophische Ideen von ihnen zu den Griechen übergegangen sind, so ist doch der menschliche Geist, so weit die uns zu Gebote stehenden Quellen reichen, zuerst bei den Griechen so weit fortgeschritten, daß er sich nach solchen Vorbereitungen zu einer Idee einer wissenschaftlichen Philosophie erhob, und diese selbst zu verwirklichen suchte (s. oben S. XXXVI.). Und wie riesenmäßig waren nicht die Fortschritte derselben, wie schnell wurde die Ansicht der Dinge heller, der Gesichtskreis erweitert, das Gebiet der Philosophie bestimmter, das Forschen selbst geordneter, durch Principien immer mehr geleitet und die Sprache zur Bezeichnung philosophischer Ideen gebildet? In der That erreichte die Philosophie sehr bald denjenigen Grad der wissenschaftlichen Cultur, welcher damals der höchste erreichbare war und lange Zeit für das letzte Ziel des menschlichen Wissens gehalten wurde. Lange Zeit ging der menschliche Geist sowohl im Behaupten, als im Zweifeln, nicht über das hinaus, was die griechischen Philosophen geleistet hatten; die aufgestellten Systeme verbreiteten sich in andere Länder, fanden Anhänger und Gegner, wurden erklärt, popularisirt, bestritten, verändert, erweitert, verengt und auf mannichfaltige Weise modificirt. Die griechische Philosophie war also der Text und die Norm für die Denker vieler Jahrhunderte; sie ging mehr oder

sprochen ist. Nach neuern Untersuchungen schreibt man auch den Pelasgern, als ältesten Bewohnern des nördlichen Griechenlands eine ursprünglich orientalische Bildung zu. Vergl. Schelling über die Gottheiten von Samothrace. Stuttgart 1815. 8. Nach Aft, Kreuzer und andern sind die Grundideen, die fast in jedem philosophischen Systeme der Griechen wiederkehren, zugleich die Grundlehren der orientalischen Religion und zwar der esoterischen, die sich von dem Mythos, als exoterischer Volksreligion, absonderten. Aber auch so bleibt den Griechen das Verdienst, daß sie den mit der Religion verschmolzenen Gedanken zu freier Entwicklung brachten, und die Gegenstände der Religion zu Gegenständen selbstständiger Forschung erhoben. K. d. P.

weniger in die Summe gelehrter Kenntnisse fast aller späteren cultivirten Völker über; sie hatte auf den Fortschritt und den Geist der wissenschaftlichen Cultur einen bedeutenden Einfluß.

Daß nun die Geschichte dieser Philosophie und die erste Entwicklung der philosophirenden Vernunft, welche rein durch sich selbst, und ohne Einmischung fremder Ursachen erfolgte, so wie die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Philosophie darstellt, welche auf die Veränderung der Wissenschaft in allen folgenden Zeiten so großen Einfluß hatte, gibt ihr nicht nur ein großes Interesse, sondern rechtfertigt uns auch, wenn wir die erste Periode dieser Geschichte mit der griechischen Philosophie beginnen. Denn diese macht mit Recht Epoche in der Geschichte und die Grundlage der ganzen Geschichte der Philosophie aus. In ihr findet man schon die wesentlichen Richtungen, welche die künftigen Jahrhunderte weiter entwickelten, den Keim zu allen Systemen, Ausartungen und Veredelungen der Philosophie, und selbst die originellsten Denker, welche sie auf wissenschaftlichem Wege weiter brachten, fanden zum wenigsten Anregungen, Veranlassungen und Winke in ihr.

Ehe wir aber diese merkwürdige Periode darstellen, und so die Entwicklung der Philosophie von ihrem ersten Punkte an verfolgen, müssen wir zuvor über den Geist und Zustand der Nation, in welcher die erste Ausbildung derselben begann, über die Hindernisse und Beförderungsmittel des philosophischen Forschungsgeistes in derselben, über die Quellen und Denkmäler dieser Geschichte noch einige Betrachtungen vorausschicken, damit wir alsdann den Gang der philosophirenden Vernunft desto freier und ungestörter verfolgen können.

Die physische und politische Verfassung Griechenlands, der Geist und Charakter, die Erziehung und Beschäftigung seiner Bewohner vereinigten so viele wichtige Beförderungsmittel der Entwicklung und Bildung des menschlichen Geistes, als man nicht leicht in einem andern Lande jener Zeit beisammen antreffen wird. Da gemäßigtes Klima, der

fruchtbare Boden, der die Cultur durch Menschenhände begünstigte, aber nicht überflüssig machte, die Gewinnung und Verarbeitung mannichfaltiger Producte, die für Schifffahrt günstige Lage, der Handel und Verkehr mit andern Nationen; alles dieses gab schon mannichfaltigen Stoff und Reiz zur Thätigkeit, und zur Entwicklung und Bildung des Geistes. Die vielen kleinen Staaten, aus welchen Griechenland bestand, die Anordnung und Verwaltung so vieler Republiken, die Besorgung des individuellen und des allgemeinen Interesse, die mannichfaltigen Collisionen und Verwicklungen, welche aus diesem System von unabhängigen, oft nur durch ein schwaches Band zusammenhängenden Staaten entsprangen, vermehrte die Gegenstände der allgemeinen Thätigkeit, schärfte den Verstand und die Beurtheilungskraft zur Erfindung zweckmäßiger Anstalten und Mittel. Die politische Freiheit, welche in allen griechischen Staaten, ungeachtet aller Modificationen der Staatsform, mehr oder weniger anzutreffen war, und immer einer Mehrheit von Bürgern Antheil an der Staatsverwaltung gewährte, war der Grund des den Griechen so auszeichnenden Gemeingeistes, und dieser wieder die Quelle so vieler bewunderten Handlungen und einer höhern Cultur. Jeder Bürger betrachtete sich als ein Glied des Staates, alle Angelegenheiten desselben waren auch die seinen; hierdurch öffnete sich ein größerer Wirkungskreis und weiterer Spielraum der geselligen Empfindungen. Und da in Griechenland die Staaten nie als ein Aggregat von physischen Kräften, sondern als Systeme von Natur und Freiheit betrachtet wurden, in denen die Bürger nicht bloß neben einander lebten, sondern als freie Wesen in Wechselwirkung standen, in welchen nicht allein physische Stärke, sondern auch freie Thätigkeit des Geistes galt, so mußte jeder Bürger, der keine Null seyn wollte, seinen Geist ausbilden, um auf andere durch die Ueberlegenheit seines Geistes wirken zu können. Dieses hatte nothwendig den größten Einfluß auf die Cultur. Der kleinste dieser Staaten war eine weit künstlicher zusammengesetzte Maschine, als der größte Staat.

in welchem nur der Wille des Einen das Schwungrad ist. Jeder Bürger hatte seinen politischen Werth; es hing von ihm ab, denselben durch erhöhten Einfluß zu vermehren. Dieses weckte und stärkte das Selbstbewußtseyn, das Gefühl seiner Kräfte, das Streben nach innerer Vortrefflichkeit und Ueberlegenheit, den Wunsch nach Ruhm und Ehre. Das beständige Reiben der Kräfte an einander, erhielt sie in steter Spannung und Regsamkeit. Und hierauf zweckte auch die ganze Erziehungsart ab; durch Musik und Gymnastik wurden die Fähigkeiten des Geistes neben der Stärke und Gewandtheit des Körpers gebildet. In Staaten, wo die Cultur des Geistes so viele Beförderungsmittel, Veranlassungen und Gegenstände findet, und der Freiheit ein so großer Wirkungskreis eröffnet ist, *) müssen Künste und Wissenschaften nothwendig empor keimen und schöne Früchte tragen.

Wenn aber diese Verfassung so wohlthätige Folgen haben sollte, so mußten auch die Bewohner ihrer empfänglich seyn. Und dieß war der Fall bei den Griechen. Es ist noch eine Frage, ob der griechische Geist mehr von der Natur empfangen hatte, und gewisse Vorzüge in sich vereinigte, welche nur dieser Nation eigenthümlich angehörten, oder ob diese Vorzüge nur durch günstige äußere Verhältnisse glücklicher entwickelte Anlagen waren, die in allen Völkern schlummern. Beides sind Hypothesen, für und gegen welche sich noch vieles sagen läßt. Ohne für eine oder die andere zu entscheiden, darf man doch so viel ohne Bedenklichkeit annehmen, daß die Griechen einen Geist besaßen, der sie für Kunst und Wissenschaft besonders empfänglich machte; und wenn auch die Talente des Geistes, wie in allen Nationen, sehr verschieden ausgetheilt waren, so fanden diese doch wegen der günstigen äußern Verhältnisse weit mehr, als in andern damaligen Staaten, Reiz, Auf-

*) Und wo vornehmlich keine Kasten und keine für heilig gehaltene Sakramen der Fortbildung des Staats und seiner Bürger im Wege stehen.

munterung und Gelegenheit, sich zu entwickeln und zu vervollkommen.

In allen Werken der Griechen offenbaret sich ein hoher Grad von Fülle und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, Witz und Unterscheidungsvermögen, und reife Beurtheilungskraft. Auf der Verbindung dieser Talente beruhte ihr treffliches Darstellungsvermögen, und das lebhafteste Interesse an allem, was das Gebiet der Einbildungskraft und des Verstandes betrifft. Die Einbildungskraft des Griechen war schöpferisch, sie schuf in seinem Innern neue Welten, aber er wurde doch nie verleitet, die idealische Welt mit der wirklichen zu verwechseln, weil seine Einbildungskraft immer mit einem richtigen Verstande und gesunder Beurtheilungskraft verbunden war. Außer diesem Talente, welches die Grundlage des griechischen Geistes überhaupt ausmacht, treffen wir noch in verschiedenen Subjecten die Talente des Beobachtungsgeistes und der Speculation, des auflösenden und verbindenden Verstandes, der Abstraction und Reflexion in ausgezeichneten Graden an. *) Alles beweist uns, daß die Griechen große Anlagen zu den Wissenschaften und zur Philosophie insbesondere hatten, und daß sie, wenn eine zweckmäßige Ausbildung hinzukam, die Cultur derselben mit Glück zu betreiben im Stande waren.

Folgende Bemerkungen werden diesem Resultate noch mehr Ueberzeugung geben. Der Grieche besaß von Natur viel Neugierde, welche bei mehrerer Cultur zur Wißbegierde wurde. Der Gebildetere strebte nach Vermehrung seiner Kenntnisse, er las die damals vorhandenen Schriften und stellte Reisen in andere Länder an. Dadurch wurde er mit den Einrichtungen und Kenntnissen anderer Völker bekannt. Aber diese fremden Kenntnisse wurden nicht bloß gesammelt

*) Aber in der Modification dieser Geisteskräfte, welche andere philosophirende Völker ebenfalls besaßen, liegt ein Unterschied. Man hat oft den Charakter der Griechen durch die Benennung „schöne Individuen“ bezeichnet. Daraus, streng genommen, liegt es auch, daß das Denken bei den Griechen die Dinge zwar frei erfaßt, aber sich ihnen nicht entgegensetzt. Dies bestimmt die Form jener Geisteskräfte.
A. d. S.

und angehäuft, sie gingen in die Ideenreihe des Individuums und der ganzen Nation über, sie schmolzen umgeändert, erweitert und verschönert in ein Ganzes zusammen. Auch hier äußerte sich der bildende originale Geist des Griechen.*) So mächtig der Trieb nach Kenntnissen wirkte, so stark war auch das Streben nach Mittheilung. Durch dieses Empfangen und Zurückgeben entstand, wie in den Staatsverhältnissen durch das Wirken und Gegenwirken, eine sehr wohlthätige Circulation der Vorstellungen, welche eben dadurch mehr abgeschliffen, bestimmt, und verdeutlicht wurden. Hieraus läßt sich zum Theil die Art des Vortrags und die schöne geschmackvolle Einkleidung philosophischer Untersuchungen erklären. Das Streben nach vollendeter Form, welches den Griechen vorzüglich im Fache der schönen Kunst charakterisirt, äußerte sich auch in dem Gebiet der Wissenschaft.

Nichts beweist aber den Verus der Griechen zum Philosophiren mehr, als daß sie den unstillen Blick des Geistes so bald auf einen bestimmten Punct des Nachforschens fixirten; **) die Speculation, welche den Menschen früher aus sich selbst herausführte, wiederum auf die Menschheit zurückführten, und so von den Objecten zum Subject zurückkamen, in dem die Quelle aller verschiedenen Speculationen und die Grundlage alles Wissens zu finden ist. Daß sie nach Principien forschten, sowohl im theoretischen als speculativen Gebiete, das willkürliche und unstete Denken gewissen Grundsätzen der Vernunft unterwarfen, und sich dadurch zu der Idee einer Wissenschaft erhoben, die rein in

*) Plato Epinomis B. IX. S. 266. δ, τὴν παρὰ τῶν Ἑλλήνων βαρβαρῶν παραλαβάνειν (παραλαβάνειν), καλλίον τοῦτο εἰς τὸν ἀνθρώπον ἀναγαγόνται; denn die φιλομαθία wird als ein charakteristischer Zug der Griechen (de Republica IV, VI B. S. 359.) vorzüglich der Athener betrachtet, de Legibus I. VIII. B. S. 39. τῇ πολλῇ ἀπαρίεσσι ἡμῶν Ἑλλήνων ἐπιδραμεύουσιν ὡς φιλόλογος τοῦτο καὶ πολὺλογος.

**) Dies setzt noch voraus, daß sie sich über religiöse Sage und Mythos erhoben und überhaupt ihr Denken, von äußerer Auctorität unabhängig, auf das, was ist, richteten.

der Vernunft gegründet ist, dieß sind un widersprechliche Thatsachen, welche sich aus den vorhandenen Denkmälern ergeben und wovon uns die Geschichte keiner Nation, außer der der Griechen, zuverlässige Zeugnisse darbietet. Ihre Anlage zum philosophischen Denken, welche durch so viele günstige Umstände und Einrichtungen auf mannichfaltige Weise geweckt und gepflegt wurde, mußte natürlich Versuche hervorbringen, welche das Gepräge der Originalität an sich tragen; denn sie hatten keine Philosophie vor sich, die sie hätten nachahmen können; sie dachten aus innerem Drange ihrer Natur, und folgten darin bloß der Richtung ihres Geistes. *) Ihr Raisonnement ging den natürlichen Weg der Entwicklung fort, das Resultat mochte seyn, welches es wollte, und nur in wenig Fällen suchten sie, äußerer Ursachen wegen, gewisse Folgerungen in einen dunkeln Schleier zu hüllen.

Es läßt sich kein einziges Beförderungsmittel des Forschungsgeistes denken, das nicht auch auf die Cultur ihres philosophischen Geistes gewirkt hätte. Fast zu keiner Zeit war die Philosophie so unabhängig von der Regierung und Politik, als bei den Griechen. Der Staat trug unmittelbar nichts zur Beförderung der Wissenschaft bei, er unterhielt keine Schulen **) und besoldete keine Lehrer; aber dafür genoß sie auch den Vortheil, daß sie frei und ungehindert ihren eignen Gang fortgehen konnte. Zwar finden sich auch hier einige Beispiele von Verfolgungen und Beschränkungen der Denkfreyheit; aber sie galten nur einzelnen Philosophen, nicht der Philosophie selbst, sie waren nur vorübergehende Folgen erregter Leidenschaft, nicht Wirkung fester unwankebarer Maximen. Die Geschichte des Processes des weisen Sokrates berechtigt uns zu diesem Resultate; und, obgleich die Geschichte der Verbannung des Anaxagoras und Ari-

*) Die Ansicht Plessings (dessen Schriften unten angeführt werden) über die Abstammung der griechischen Philosophie, als Ganzes betrachtet, von den Aegyptiern ist schon längst verworfen worden.
L. b. S.

**) Dieß gilt der Zeit vor Alexander. S. Perren. Ibern. III. 24.
L. b. S. 423 u. f.

Stoteles noch nicht hinlänglich aufgeklärt ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß diese Verfolgungen nur von gewissen Factionen herrührten, und bloß die persönlichen Verhältnisse dieser Philosophen betrafen. *) Daher fanden auch hier keine Verbote und Einschränkungen für das Denken statt, diejenigen ausgenommen, welche die Schonung des öffentlichen Cultus und der eingeführten Verfassung von selbst nothwendig machten. Uebrigens duldete der Staat alle noch so sehr abweichende und widersprechende Behauptungen und Secten im Theoretischen wie im Praktischen, oder vielmehr, er nahm keine Kenntniß davon, und mischte sich nicht in die Streitigkeiten der Parteien. So vorthellhaft dieses im Ganzen war, so kann man doch nicht leugnen, daß dieses weniger eine Folge aufgeklärter Grundsätze und Anerkennung der Rechte der Denkfreiheit, als eine Wirkung der bestehenden Verfassung, und bürgerlichen Freiheit, so wie anderer zufälliger Ursachen war. Die Philosophen waren im Besiße der Freiheit, der aber, weil er auf kein Recht gegründet war, auch keine völlige Sicherheit verschaffte. Sie konnten in dem Genuß der Freiheit gestört werden, so bald sich Ankläger und Angeber fanden, denen es bei noch wenig bestimmten Rechten nicht schwer fallen konnte, gewisse Behauptungen zu Verbrechen gegen den Staat zu machen. Meistentheils mußte in solchen Fällen die Religion den Vorwand und den Titel zu Anklagen leihen. Eine solche sinnliche Religion mit ungeläuterten Begriffen mußte sehr bald mit der steigenden Aufklärung und Entwicklung der Vernunft in einem Mißverhältnisse erscheinen, welches bald Unglauben, bald Versuche zur Reinigung und Vereblung derselben zur Folge hatte. Aber beides war gefährlich, weil das Religionsystem zu sehr mit der Staatsverfassung verschmolzen war und die Priester

*) In dem Folgenden scheint ein weit richtigerer Erklärungsgrund zu liegen. Die Verknüpfung der Volksreligion mit der Staatsverfassung und mit Rationaleinrichtungen machte, daß Abweichungen der Philosophen von der ersteren in den frühern Zeiten um so größere und gefährlichere Rückwirkungen und Verfolgungen veranlaßten.

schaft, je weniger dasselbe eine freie Prüfung ausstelt, und je mehr sie dabei von ihrem Ansehen zu verlieren in Gefahr stand, Unterwerfung verlangte, und alles freiere Denken als Neuerung zu unterdrücken suchte. Sie bediente sich dazu derselben Mittel, welche die Politik kirchlicher Staaten zu allen Zeiten gewählt hat; sie ließ den weltlichen Arm die Körper für den Unglauben des Geistes strafen. Die Beispiele dieses hierarchischen Despotismus sind jedoch in der griechischen Nation selten, weil mit der steigenden Aufklärung auch die Gleichgültigkeit gegen die Religion des Volks zunahm, und diese mehr Ceremonien, als Satzungen enthielt. *)

Diese Verhältnisse hielten demnach die Fortschritte der Philosophie nicht beträchtlich auf. Kein Verbot untersagte den Philosophen, ihr Nachdenken auf Gegenstände der Religion und der Staatswissenschaft zu richten; nur machte es die Klugheit nöthwendig, alle offenbaren Angriffe zu vermeiden, sich mit Behutsamkeit und Zurückhaltung auszudrücken, und allzu freie Aeusserungen unter dem Schleier der Allegorie und Ironie zu verbergen.

Mehr Schwierigkeiten fanden sich anfangs in der Sprache. Die ersten Denker fanden keine für philosophische Untersuchungen gebildete Sprache; sie war noch das Organ des gesellschaftlichen Umgangs, der Empfindung und Einbildungskraft; zu arm an Ausdrücken für abstracte Begriffe. Die Worte trugen zu sehr noch das Gepräge des Ursprungs aus der Empfindung an sich, ihre Bedeutungen waren schwankend und unbestimmt. Die ersten Denker mußten daher aller der Vortheile entbehren, welche aus einer durch das Denken gebildeten Sprache entstehen, und sich dieselbe erst selbst schaffen. Die ersten Denker legten ihre Gedanken noch in einer bilderreichen Sprache und in

*) Ein Hauptumstand verdient hier mehr beachtet zu werden, der nemlich, daß es in Griechenland keine geheiligten Urkunden gab, durch welche in den theokratischen Staaten des Morgenlandes das Fortschreiten der philosophischen Cultur gebunden war.

metrischer Form nieder. Hierdurch entwickelte sich nach und nach die Prosa. Nach mehreren vorhergegangenen Versuchen und Forschungen bekam sie größere Bestimmtheit, Deutlichkeit und Zusammenhang. Es bildete sich endlich eine eigne Kunstsprache für die Philosophie, die aber noch viel Willkürliches in sich enthielt, weil jeder Philosoph den Sprachgebrauch nach seinen Begriffen bestimmte. Daher faßte man so viele Begriffe unter einem Ausdruck zusammen, daher drückte man einen und denselben Begriff mit so verschiedenen Worten aus. Diese Vieldeutigkeit verhinderte die Einseitigkeit im Denken, und machte, daß man einen und denselben Gegenstand von mehreren Seiten betrachtete; vermehrte und unterhielt aber auch Streitigkeiten und Mißverständnisse auf mannichfaltige Weise *)

Das Denken und Forschen war anfänglich nur das Bedürfniß Weniger, welche von der Natur mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, durch äußern Wohlstand begünstigt, ihren Drang nach Erkenntniß zu befriedigen vermochten. Die Mittel, ihre Gedanken für ihre Zeitgenossen und Nachkommen aufzuzeichnen und zu verbreiten, waren noch sehr unvollkommen. Viele theilten ihre Untersuchungen nur einigen vertrauten Freunden mit, welche sie mit ihren eignen Gedanken vermehrt, wieder andern mündlich überlieferten. Die ersten philosophischen Schriften waren nur in wenigen Abschriften vorhanden. Zwar verhinderte dieses die Verbreitung philosophischer Kenntnisse, aber es beförderte auch das Selbstdenken. Als in der Folge das Bedürfniß mehr verbreitet wurde, und man aus mehreren Schriften die Gedanken anderer erfahren und sammeln konnte, auch die Philosophie in Schulen gelehrt wurde, nahm die Zahl der Selbstdenker nicht in eben dem Verhältnisse zu. Doch darf man nicht vergessen, daß der wissenschaftliche Zustand der Philosophie selbst zum Theil diesen Erfolg mit herbeiführte.

*) Einiges darüber findet sich in Carol. Gfr. Jentichen diss. de ingenio graecae linguae philosophico. Wimb. 1786. 4.

Die vielen Secten, welche die Philosophen entzweigten, waren im Ganzen für die Philosophie mehr vortheilhaft, als schädlich, denn ob sie gleich die Wissenschaft auf keinen höhern Grad der Cultur erhoben, so erhielten sie doch den Scharfsinn und Untersuchungsgeist in reger Thätigkeit, um ein System gegen die Angriffe des andern aufrecht zu halten, und es noch vollkommener darzustellen. Manche Gegenstände wurden dabei von mehreren Seiten untersucht, manche Zweifel hervorgezogen und genährt.

Von dem Einfluß anderer Wissenschaften auf die Philosophie läßt sich nicht viel sagen, weil, die Mathematik ausgenommen, die andern auf einer sehr niedrigen Stufe der Cultur standen. Die Mathematik hingegen, die fast zu gleicher Zeit mit der Philosophie cultivirt, und selbst als ein Theil derselben angesehen wurde, stand in näherer Verbindung mit ihr. Auch ging aus ihr nicht bloß ein dogmatisches System hervor, sondern sie trug auch zur Verbesserung der Methode und der wissenschaftlichen Form vieles bei. *)

Sehr viel hat die Philosophie den Veränderungen in dem politischen und moralischen Zustande der griechischen Völkerschaften zu verdanken. Die Erschütterung aller politischen Einrichtungen, das Spiel unruhiger einander durchkreuzender Leidenschaften, die Verwirrung und Verborbenheit moralischer Begriffe, alles dieß leitete die Aufmerksamkeit der Denker auf den Menschen und seine Verhältnisse, und war die Ursache, daß die praktische Philosophie bald mehr als die theoretische bearbeitet wurde.

Die Geschichte der griechischen Philosophie stellt uns eine wichtige Begebenheit auf, durch welche dieselbe in zwei Hauptperioden ganz natürlich zerfällt, nämlich die Rückkehr des menschlichen Geistes zu sich selbst. In der ersten Per-

*) Das den Griechen in ihren Freistaaten unentbehrliche Studium der Berechnungskunst entwickelte aber auch die logische Fertigkeit und trug daher nicht wenig zur Beförderung der Philosophie bei. Man denke auch an den Einfluß der Geometrie.

riode waren die meisten philosophischen Versuche auf Speculationen gerichtet, zum Theil sehr roh und unvollkommen; die Vernunft verlor sich in die Erkenntniß äußerer Objecte, ohne sich in der Erkenntniß ihrer selbst orientirt zu haben. Mit Sokrates fängt die schönste Periode der griechischen Philosophie an, in welcher die Vernunft nach Einheit und Zusammenhang strebte, mit den Speculationen über die Natur außer dem Menschen die Forschung nach den Gesetzen des Denkens und der freien Handlungen verband, und dadurch den ersten vollständigen Kreis des philosophischen Wissens zog. Jede dieser Perioden hat wieder manche Unterabtheilungen, die in der Darstellung selbst vorkommen werden.

Ehe wir zu derselben fortschreiten, müssen wir noch die Quellen, aus welchen die Thatfachen dieser Geschichte geschöpft werden, und die wenigen Schriften angeben, welche sie selbst schon bearbeitet haben, oder doch Beiträge zu einer solchen Bearbeitung liefern. Was nur Beziehung auf einzelne Theile hat, versparen wir bis zur Ausführung selbst.

Quellen der griechischen Philosophie.

Die Quellen der griechischen Philosophie sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils Schriften, in welchen ihre Behauptungen und andere Data angeführt werden.

Von eigentlich philosophischen Werken dieser ersten Periode sind sehr wenige vollständig erhalten worden, und die unbewieselt ächten reichen nicht weiter als bis zu Sokrates Zeiten. Die Schriften einiger Sokratiker, des Plato, Aristoteles und Theophrastus machen den ganzen Ueberrest jenes Zeitraums aus, der der Vergänglichkeit entrissen worden ist, und nur der Werth, die Reichhaltigkeit und Wichtigkeit der erstern auch für die Geschichte der vorübergehenden Periode kann uns einigermaßen für den Verlust der übrigen entschädigen. Die Schriften der Pythagoreer, die wir noch besitzen, können deswegen nicht unter den Quellen angeführt werden, weil ihre Aechtheit noch vielen Zweifeln unterworfen ist. Der Streit über den Decelus und Timaeus kann

für abgerhan gehalten werden, und es wird nicht leicht seyn die Gründe gegen ihre Richtigkeit völlig zu entkräften. Ähnlich ist zu offenbar ein Anzug aus dem Axiom des Platon, und in dem Ocellus kommen zu viele Stellen vor, die fast von Wort zu Wort in Aristotelischen Schriften gefunden werden, als daß man sich lange bedenken sollte, auf welcher Seite die größte Wahrscheinlichkeit ist.

Wir haben also für die erste Periode nur Fragmente und Nachrichten späterer Schriftsteller von den Behauptungen jener Philosophen. Von diesen findet sich in den ältern Schriftstellern weniger; in den jüngern, nach Christi Geburt lebenden, werden sie zahlreicher; letztere vermehren dadurch unsere Kenntnisse von dem Zustande der Philosophie vor Sokrates, aber sie machen sie auch desto unsicherer, indem die Richtigkeit der Fragmente vor allem Gebrauch ausgemacht seyn muß, und die Beurtheilung derselben so schwer ist. Zwar ist es an sich nicht unwahrscheinlich, daß in der Zeit, in welcher Bücher gesammelt wurden und mehrere Bibliotheken angelegt worden waren, auch viele Denkmäler der ältern Zeit bekannt wurden, die vorher, wegen der kleinen Anzahl zerstreuter Handschriften, wenig bekannt worden waren. Auch der veränderte Geist der Gelehrsamkeit, der mehr auf das Sammeln, Excerptiren und Commentiren gerichtet war, trug dazu bei, daß mehrere und zusammenhängendere Stücke aus alten Schriftstellern aufbewahrt wurden. Aber eben dieser Geist des Zeitalters erschwert auch in mehr als einer Rücksicht den Gebrauch und die kritische Beurtheilung der überlieferten Fragmente. Denn einmal ist es bekannt, daß schon vorher mehrere Schriften untergeschoben worden waren. Dieses Schicksal mußte vorzüglich die ältern Philosophen treffen, theils wegen des Interesses und des Alterthums, theils weil der Betrug hier nicht so leicht entdeckt werden konnte. Die Sammler verfuhrten bei ihren Compilationen ohne strenge Auswahl und kritischen Geist. Selten zeigen sie ihre Quellen oder die Schriften an, aus denen sie Auszüge liefern, noch seltner findet sich die Spur eines kritischen Zweifels in Ansehung ihrer Richtigkeit. Hierzu kommt

nach die syntretistische Denkart der meisten dieser Sammler, denen es nicht darum zu thun war, irgend ein System nach seinem eigentlichen Geiste darzustellen, sondern aus unzähligen vielen einzelnen Bruchstücken ein Ganzes zu machen, und entgegengesetzte Systeme zusammenzuschmelzen. Man darf nur einige Abschnitte in den Eklogen des Stobäus lesen, um sich von dieser Bemerkung zu überzeugen. Man findet unter dem Namen pythagoreischer Behauptungen Lehren angeführt, welche der Philosophie des Platon und Aristoteles eigen sind. Diesen Männern ein Plagiat Schuld zu geben, dazu haben wir keinen Grund; ihr Charakter und der Gebrauch, den wir von ältern Schriften machen, sichert sie gegen jede Beschuldigung dieser Art. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß diese Fragmente, oder die Schriften, aus denen sie genommen sind, unächt und aus der Feder eines neuern Schriftstellers geflossen sind. Dessen ungeachtet dürfte es vielleicht hart seyn, alle diese Fragmente als unächt zu verwerfen, da sich an einigen Spuren des Alterthums in Sprache und Gedanken offenbaren. Es wäre daher zu wünschen, daß ein Gelehrter, der Sprachkunde, kritischen Geist und philosophischen Scharfsinn vereinigt besäße, die mühsame Arbeit übernehmen wollte, alle Fragmente der ältern Philosophen zu sammeln, und ihren Werth nach kritischen Gründen zu bestimmen, damit endlich einmal ein sicherer Gebrauch von ihnen könnte gemacht werden.

Inbessen können auch jetzt schon einige Regeln festgesetzt werden, die zur Leitung des Urtheils über diese Fragmente dienen können. Diese Regeln bestimmen theils die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller, welche Data zur Geschichte der Philosophie liefern, theils die Glaubwürdigkeit der Daten selbst.

Was das Erste betrifft, so können wir den Grundsatz annehmen, daß, je älter die Schriftsteller sind, je mehr sie eigenes Verdienst in Untersuchung philosophischer Gegenstände, je mehr sie ein eigenes System haben, oder je mehr

Kennemanns G. d. Phil. I. 29.

sie ohne System über Systeme rāsonnirten, desto größer ihre Glaubwürdigkeit, zum wenigsten in Ansehung des Materialien, ist, was sie von andern berichten; je jünger hingegen die Schriftsteller sind, je weniger sie Selbstdenker, je mehr sie bloße Sammler waren, desto unzuverlässiger ihre Angaben und Materialien. Denn in ältern Zeiten gab es noch keine verfälschten und untergeschobenen Schriften. Was die ältern Philosophen anführen, nahmen sie also entweder aus ächten Schriften oder aus Ueberlieferungen, die, je näher der Quelle ihres Ursprungs, desto weniger verfälscht waren. Selbstdenker bedürfen fremder Auctoritäten nicht zur Ausschmückung ihres Systems, und suchen sie deshalb nicht ängstlich auf. Behauptungen führen sie an, als einstimmend oder widerstreitend, ohne ein anderes Interesse, als das der Wahrheit, denn ihr System ist von ihnen unabhängig. Man darf von ihnen weniger falsche Thatsachen, als einseitige Auslegung und besangene Beurtheilung befürchten, indem sie fremde Philosopheme aus ihrem eignen Gesichtspunct ansehen, und nach ihrem System beurtheilen. Nach diesen Regeln muß die Glaubwürdigkeit des Plato, Aristoteles, Cicero und Sextus Empiricus beurtheilt werden.

Plato hat uns nur einige Materialien zur Geschichte der ältern Philosophie aufbewahrt; aber Alles, was er aufgezeichnet hat, trägt das Gepräge der Aechtheit an sich, welche durch die Zeugnisse anderer Schriftsteller, durch Belege der noch geretteten Bruchstücke philosophischer Schriften noch mehr Ueberzeugungskraft erhält. Der Gebrauch dieser Materialien wird nur einigermaßen dadurch erschwert, daß er häufig seine Gedanken mit ältern Philosophemen verwebt, und diese in seinem eignen Gewande vorträgt. Ein Beispiel davon giebt sein Dialog Theätet, in welchem er die Behauptung des Heraklit von der allgemeinen Veränderlichkeit der Dinge mit seinen eignen Gründen und Erläuterungen ausstattet.

Weit reichhaltiger sind in dieser Hinsicht die Schriften des Aristoteles, und ein wahres Repertorium für die ältere Geschichte der Philosophie. Er führt fast bey jeder einzelnen philosophischen Untersuchung die Behauptungen der vorhergehenden Denker, wenn gleich nicht mit den eignen Worten, doch ihrem Inhalte nach an, und, was vorzüglich schätzbar ist, nimmt auf ihren Geist und ihre Grundsätze vorzüglich Rücksicht. Um die Glaubwürdigkeit des Aristoteles, welche von einigen angefochten und bezweifelt, aber von Jedermann sehr nachdrücklich in Schutz genommen worden, sicherer zu beurtheilen, muß man das Materiale, Formale und das Zeitalter der Philosopheme unterscheiden. In Ansehung der Materie, oder der Behauptungen der Philosophen, die er anführt, als reine Thatsachen betrachtet, wird man nicht leicht den Aristoteles eines Irrthums oder gar einer absichtlichen Verfälschung überführen können, zumal wenn man sich in ein Zeitalter versetzt, wo man philosophische Schriften nicht so leicht und bequem benutzen konnte. Was aber die Form der Philosopheme betrifft, so konnte ihm etwas Menschliches begegnen, indem er sie nach seinem eignen Gesichtspuncte betrachtete, beurtheilte und eifrig widerlegte, und sie daher in einem Sinne nahm, der sich zuweilen wohl von dem ihres Urhebers entfernte. Für die ältere Geschichte bleibt aber Aristoteles noch immer der sicherste Gewährsmann. Vergleicht man seine Angaben mit dem Inhalte der noch übrigen Fragmente alter Philosophen, so findet man immer im Wesentlichen Uebereinstimmung, auch da, wo er polemisiert. Mehr Behutsamkeit erfordert der Gebrauch seiner Schriften für die Geschichte der ihm gleichzeitigen Philosophie. Wenigstens kann der Vorwurf der Parteilichkeit gegen seinen Lehrer, Plato, nicht vollkommen widerlegt werden.*) Es ist ferner ausgemacht, daß Aristoteles einen andern Gesichtspunct, und andere Grundsätze hatte, welche durch alle

*) S. darüber unten auch im III. Abh. Einiges.

Theile der Philosophie hindurchgreifen. Nach diesen faßte er Platos Philosopheme, wodurch sie nothwendig in einer andern Gestalt erscheinen mußten, als sie in dem Gesichtspuncte des Plato hatten. Hieraus läßt sich auch erklären, warum Platos Behauptungen von ihm fast allezeit getabelt oder widerlegt werden, und Aristoteles nur selten des Plato mit Lob erwähnt, auch da, wo er es nach unserm Urtheile hätte thun sollen. Obgleich sich darin schon eine gewisse Parteilichkeit äußert, so wird sie doch noch offener, wenn er bei Anführung Platonischer Sätze Hauptbestimmungen ausläßt, wie dieß z. B. in der Lehre von den Ideen (1 Buch der Metaphysik Cap. 6.) geschehen ist. *) Dieses auffallende Verfahren konnte den griechischen Auslegern nicht entgehen, und daher rühren so viele Versuche, beide mit einander zu vereinigen. Die meisten nehmen an, daß beide im Grunde einverstanden waren, daß Aristoteles nicht sowohl den Plato, als dessen Nachfolger table, welche ihren Lehrer nicht recht verstanden. Einigen Schein der Wahrheit erhält diese Behauptung dadurch, daß Aristoteles mehrere abweichende Meinungen über die Ideen anführt, und diese zuweilen von dem, was Plato behauptete, obgleich nicht sehr deutlich, unterscheidet. Aber dieß ist noch nicht zureichend, und überhaupt die Geschichte dieser Zeit in zu großes Dunkel gehüllt, als daß sich darüber ein bestimmtes Urtheil fällen ließe. Aristoteles hätte uns darüber die sicherste Auskunft geben können, wenn er auf die Bedürfnisse der spätern Zeit hätte Rücksicht nehmen wollen oder können, und nicht vielmehr für seine Zeitgenossen geschrieben hätte, denen vieles bekannt sein mußte, wovon wir kaum eine dunkle Ahndung haben. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Aechtheit aller Aristotelischen Schriften noch bei weitem nicht hinlänglich ausgemacht ist, diese Unters

*) Aristoteles kann vielleicht damit entschuldigt werden, daß er in einem verloren gegangnen Buche über die Ideenlehre des Plato ausführlich schrieb. S. C. A. Brandis, de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono a. de philosophia. Bon. 1825. 8.
A. h. 8.

suchung aber vorher abgeschlossen seyn müßte, wenn die Glaubwürdigkeit des Aristoteles, zumal in Rücksicht auf die Platonische Philosophie, nach sichern Regeln bestimmt werden sollte. Wir können demnach daraus den Schluß ziehen, daß Aristoteles ein sichrerer Führer für die Geschichte der Vorplatonischen, als der Platonischen, Philosophie ist, daß er bei dieser mit Vorsicht und Mißtrauen und nur nach sorgfältigem Gebrauche der Platonischen Schriften zu Rathe gezogen werden muß. Obgleich aber die Platonische Philosophie am zuverlässigsten aus ihrer Quelle geschöpft wird, so dürfen doch einige Beiträge des Aristoteles nebst seinen Urtheilen darüber nicht vernachlässiget werden, in so fern sie vielen Aufschluß über das Verhältniß beider Systeme zu einander geben.

Die Schriften des Cicero sind für die Geschichte der Philosophie sehr wichtig, wegen der vielen Beiträge zur Geschichte der akademischen, stoischen und epikeureischen Philosophie, und der zum Theil interessanten Streitigkeiten, welche die Denker bis zu seiner Zeit beschäftigten. *) Ohne eigentliches philosophisches Genie, besaß doch Cicero eine gesunde Beurtheilungskraft, und viel Interesse für diese Untersuchungen. Er war es hauptsächlich, der die griechische Philosophie nach Rom verpflanzte durch Uebersetzungen griechischer Werke und bereicherte Darstellung dessen, was die griechischen Philosophen über manche wichtige, vorzüglich praktische Gegenstände gedacht hatten. Seine große Belesenheit ist für uns eine Quelle vieler Materialien, die uns bei dem Mangel an Originalschriften fast gänzlich fehlen würden, und diese sind um desto schätzbarer, da er sie nicht fragmentarisch, sondern mit ihren Gründen und Gegengründen mehr im Zusammenhange, als die spätern Sammler überliefert hat. Da er kein eigentliches philosophisches System hatte, ob er gleich im Theoretischen den Grundsätzen der neuen Akademie und im Praktischen dem Systems

*) Zusammengefaßt in M. Tull. Ciceronis historia philos. antiquae etc. collegit etc. Frid. Gedike, Berl. 1782. 8.
X. d. 6.

der Stoa den Vorzug giebt, so konnte er desto unbefangener die Behauptungen der Philosophen aufstellen, und die Gründe für oder gegen dieselben entwickeln. Seine Parteilichkeit äußert sich nur in der genauern und mehr rednerischen Ausführung derjenigen Sätze, die seiner Denkungsart angemessen waren. Wenn er fehlt, so geschieht es nicht sowohl darin, daß er falsche Data angiebt, als daß er nicht tief genug in den eigenthümlichen Geist der Systeme eingedrungen war, und ihre Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten nicht scharf genug abgesondert hatte; kurz er fehlt weniger als Referent, denn als Beurtheiler der Philosopheme. Auch gehören hieher Seneca und Plutarch in seinen verschiedenen Schriften.

Sextus Empiricus (200 nach Chr.) ferner ist nicht nur fast die einzige sichere Quelle für die Geschichte der skeptischen Philosophie, sondern er hat uns auch wichtige Beiträge zur Kenntniß der dogmatischen Schulen überhaupt hinterlassen, gegen welche die Skeptiker ihre Waffen richteten. Er führt nicht bloß Behauptungen an, sondern belegt sie auch meistentheils mit Stellen aus den Schriften der Philosophen. Manches wichtige Fragment ist auf diese Art erhalten worden. In diesen Fällen ist dann sein Zeugniß von großem Gewicht. Mehr Vorsicht erfordert der Gebrauch seiner Schriften, wenn er bloß Sätze der Philosophen ohne Belege, oder Behauptungen einer Schule im Allgemeinen anführt. Er ist dann bloß Beurtheiler dieser Philosopheme, und hat dem Geschichtschreiber das Geschäft überlassen, mit Unterscheidung der Zeiten, die Bildung und Veränderungen derselben zu untersuchen. Auch hat er zuweilen manche Erklärungen späterer Zeiten angenommen, die sich nicht allezeit aus den Originalschriften herleiten lassen.

Wir können den genannten Schriftstellern den Simplicius (550 nach Chr.) an die Seite setzen, der, ungeachtet er in spätern Zeiten lebte, und nach dem Geiste seines Zeitalters die Philosophie des Plato und Aristoteles zu vereinigen sucht, dennoch nicht nur einer der gründlichsten Aus-

leger des Aristoteles ist, sondern auch viele wichtige Fragmente der ältern Philosophen gerettet hat, die das Gepräge der Aechtheit an sich tragen. Sein Synkretismus erstreckt sich nur über seine Hermeneutik, und daß er diese nöthig hatte, ist ein gutes Zeugniß für die Unverfälschtheit der gelieferten Ueberreste der ältern Philosophen. Es ist zu wünschen, daß diese Materialien zur Geschichte der Philosophie, die in den weitläufigen Commentarien des Simplicius zerstreut liegen, künftig sorgfältiger gesammelt und benutzt werden, als zeither geschehen ist.

Die neueren Schriften, welche noch als Quellen betrachtet werden können, sind Compilationen von sehr verschiedenem Werthe. Einige enthalten Nachrichten von dem Leben, Schicksalen, Schriften und Behauptungen der Philosophen, andere nur Behauptungen derselben nach gewissen Rubriken, bald mit Stellen aus ihren Schriften, bald ohne dieselben, andere sind allgemeinere Sammlungen und Blumenlesen aus dem Alterthume. Hierher gehören Diogenes Laertius, (s. oben §. 29.) die Schrift *de placitis philosophorum* oder auch unter dem Titel: *de physicis philosophorum decretis*, welche dem Plutarch beigelegt wird, und ähnliche Sammlungen, die man dem Galenus (*περι φιλοσοφου ιστοριας*) und Origenes (*φιλοσοφουμενα*) beilegt; ferner die Biographien des Philostratus, des Eunapius von Sardes und des Hesychius von Milet; ferner die Sammlungen des Stobaeus (*eclogae physicae et ethicae*), Athenaeus (*deipnosophistae*), Gellius (*noctes atticae*), Clemens Alexandrinus (*stromata*), Macrobius (*Saturnalia*) und Photius (*Bibliotheca*). Diese und andere ähnliche Werke, enthalten freylich viele wichtige Materialien; nur ist zu bedauern, daß ihr sicherer Gebrauch durch den Mangel an Auswahl und an kritischem und philosophischem Geiste so sehr erschwert wird. Falsche, entstellte oder zweifelhafte Daten lassen sich bei jedem derselben in ziemlicher Anzahl nachweisen. Man muß daher bei jeder Angabe derselben, die nicht auf

sichere Zeugnisse sich gründet, mißtrauisch seyn, da die Gewährsmänner oft gar nicht angegeben sind, oder ihre historische Treue nach keinem sichern Maassstabe bestimmt werden kann. Ueberhaupt wäre ein Repertorium zu wünschen, worin theils die aufbehaltenen Fragmente, theils die von diesen verschiedenen Schriftstellern angeführten Behauptungen und Meinungen vollständig gesammelt und geordnet wären; und dieses würde nicht nur für die Geschichte selbst von großer Erleichterung seyn, sondern auch dazu beitragen, die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller genauer zu bestimmen.

Insofern es uns noch an sichern Gründen fehlt, die Glaubwürdigkeit dieser Schriftsteller überhaupt, und in Rücksicht auf die einzelnen Materialien, zu würdigen, so müssen wir uns nach Grundsätzen umsehen, welche jenen Mangel einigermaßen ersetzen können. Wenn diese gleich keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren können, so steigert sich diese doch durch die Verbindung mehrerer Gründe, und durch die Entfernung der Gründe für das Gegentheil zur historischen Gewißheit. Diese Grundsätze werden aus dem Gange der philosophirenden Vernunft, aus der Ausbildung der philosophischen Sprache und aus einer Vergleichung der Thatfachen unter einander hergenommen. Vorläufig können wir nur folgende festsetzen. Damit die Geschichte, als Geschichte, sicher begründet werde, müssen vor allen Dingen diejenigen Thatfachen zu Grunde gelegt werden, welche auf sichern, unverfälschten Zeugnissen beruhen. Dieß sind aber solche, welche theils aus unbestrittenen ächten Schriften und Fragmenten der Philosophen selbst genommen sind, oder aus ihnen bestätigt werden können, theils bestimmte Zeugnisse zuverlässiger Schriftsteller für sich haben. Wenn hierdurch die Geschichte eine sichere Grundlage gewonnen hat, so können die übrigen Materialien, die nicht auf solchen Gründen beruhen, damit verglichen werden. Je mehr dieselben damit übereinstimmen, und sich vereinigen lassen, desto mehr Wahrscheinlichkeit haben sie, wenn aus ihnen

nichts folgt, was dem Gange der philosophirenden Vernunft, dem Grade der Ausbildung der Sprache und der Terminologie entgegen ist.

Wir besitzen noch keine vollständige, allen Forderungen entsprechende Geschichte der griechischen Philosophie. Das neueste Werk von größerem Umfange, die Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom von Meiners ist unvollendet geblieben (s. unten den literar. Anhang). Allein es würde, auch wenn es vollendet wäre, doch nicht für eine eigentliche Darstellung der Geschichte der Philosophie gehalten werden können; denn die Lebensbeschreibungen der Philosophen, die kritischen Untersuchungen über ihre Schriften, Auszüge aus denselben und Anführungen einiger Behauptungen sind zwar schätzbare Vorarbeiten, welche der Geschichtschreiber dankbar benutzen wird, aber sie reichen nicht hin, den Gang der philosophirenden Vernunft und die Entwicklung der Idee der Philosophie zu verfolgen. Alles, was wir über diesen Theil der Geschichte aufzuweisen haben, findet sich in den größern und kleinern Werken über die gesammte Geschichte der Philosophie, (unter welchen Liebemanns Geist der speculativen Philosophie, in Rücksicht auf die Darstellung der Philosophie der griechischen Philosophen, d. h. in Hinsicht auf Fleiß, Genauigkeit und Scharfsinn, mit welchem der Verfasser den Sinn der Philosophen aus den Quellen erforscht hat, vor allen andern den Vorzug verdient) und in andern Schriften, welche sich über einzelne Gegenstände der griechischen Philosophie verbreiten, z. B. Meiners historia de vero deo, Plessings Memnonium, und dessen Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums.*) Es ist nicht zu leugnen, daß diese Schrif-

*) Dem Verfasser konnten die neuern Untersuchungen über die Lehren einzelner griechischer Philosophen von Schleiermacher, Böckh, Bouterweck nicht bekannt seyn, welche später genannt werden sollen. Ueber Buhles Werk hat er sich in der Vorrede zum zweiten Bande erklärt. A. d. S.

sichere Zeugnisse sich gründet, mißtrauisch seyn, da die Gewährsmänner oft gar nicht angegeben sind; oder ihre historische Treue nach keinem sichern Maasstabe bestimmt werden kann. Ueberhaupt wäre ein Repertorium zu wünschen, worin theils die aufbehaltenen Fragmente, theils die von diesen verschiedenen Schriftstellern angeführten Behauptungen und Meinungen vollständig gesammelt und geordnet wären; und dieses würde nicht nur für die Geschichte selbst von großer Erleichterung seyn, sondern auch dazu beitragen, die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller genauer zu bestimmen.

Insofern es uns noch an sichern Gründen fehlt, die Glaubwürdigkeit dieser Schriftsteller überhaupt, und in Rücksicht auf die einzelnen Materialien, zu würdigen, so müssen wir uns nach Grundsätzen umsehen, welche jenen Mangel einigermaßen ersetzen können. Wenn diese gleich keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren können, so steigert sich diese doch durch die Verbindung mehrerer Gründe, und durch die Entfernung der Gründe für das Gegentheil zur historischen Gewißheit. Diese Grundsätze werden aus dem Gange der philosophirenden Vernunft, aus der Ausbildung der philosophischen Sprache und aus einer Vergleichung der Thatfachen unter einander hergenommen. Vorläufig können wir nur folgende festsetzen. Damit die Geschichte, als Geschichte, sicher begründet werde, müssen vor allen Dingen diejenigen Thatfachen zu Grunde gelegt werden, welche auf sichern, unverfälschten Zeugnissen beruhen. Dieß sind aber solche, welche theils aus unbestrittenen ächten Schriften und Fragmenten der Philosophen selbst genommen sind, oder aus ihnen bestätigt werden können, theils bestimmte Zeugnisse zuverlässiger Schriftsteller für sich haben. Wenn hierdurch die Geschichte eine sichere Grundlage gewonnen hat, so können die übrigen Materialien, die nicht auf solchen Gründen beruhen, damit verglichen werden. Je mehr dieselben damit übereinstimmen, und sich vereinigen lassen, desto mehr Wahrscheinlichkeit haben sie, wenn aus ihnen

nichts folgt, was dem Gange der philosophirenden Vernunft, dem Grade der Ausbildung der Sprache und der Terminologie entgegen ist.

Wir besitzen noch keine vollständige, allen Forderungen entsprechende Geschichte der griechischen Philosophie. Das neueste Werk von größerm Umfange, die Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom von Meiners ist unvollendet geblieben (s. unten den literar. Anhang). Allein es würde, auch wenn es vollendet wäre, doch nicht für eine eigentliche Darstellung der Geschichte der Philosophie gehalten werden können; denn die Lebensbeschreibungen der Philosophen, die kritischen Untersuchungen über ihre Schriften, Auszüge aus denselben und Anführungen einiger Behauptungen sind zwar schätzbare Vorarbeiten, welche der Geschichtschreiber dankbar benutzen wird, aber sie reichen nicht hin, den Gang der philosophirenden Vernunft und die Entwicklung der Idee der Philosophie zu verfolgen. Alles, was wir über diesen Theil der Geschichte aufzuweisen haben, findet sich in den größern und kleinern Werken über die gesammte Geschichte der Philosophie, (unter welchen Liebemanns Geist der speculativen Philosophie, in Rücksicht auf die Darstellung der Philosopheme der griechischen Philosophen, d. h. in Hinsicht auf Fleiß, Genauigkeit und Scharfsinn, mit welchem der Verfasser den Sinn der Philosophen aus den Quellen erforscht hat, vor allen andern den Vorzug verdient) und in andern Schriften, welche sich über einzelne Gegenstände der griechischen Philosophie verbreiten, z. B. Meiners historia de vero deo, Plessings Memnonium, und dessen Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums.* Es ist nicht zu leugnen, daß diese Schrif-

*) Dem Verfasser konnten die neuern Untersuchungen über die Lehren einzelner griechischer Philosophen von Schleiermacher, Bäck, Bouterweck nicht bekannt seyn, welche später genannt werden sollen. Ueber Buhles Werk hat er sich in der Vorrede zum zweiten Bande erklärt. K. d. F.

ten dem Geschichtschreiber zum Theil sehr vortreflich vorge-
arbeitet haben, und daß sie eine Menge von scharfsinnigen
Untersuchungen, Reflexionen, Bemerkungen mit eigener Be-
nützung der Quellen enthalten, aber man kann sich bald
überzeugen, daß sie weder ein wiederholtes Studium der
Quellen überflüssig machen, noch in Ansehung der Resul-
tate und der ganzen Form der Geschichte von allen Sei-
ten Genüge leisten. Schätzbare Beyträge und Bearbeitun-
gen dieses Theils der Geschichte enthalten Hülborns
Beyträge.

Erstes Hauptstück.

Geschichte der griechischen
Philosophie

bis auf Sokrates.

Erstes Hauptstück.

Erste Periode der griechischen Philosophie bis auf Sokrates.

Erster Abschnitt.

Betrachtungen über die erste Entwicklung des philosophischen Geistes.

Wenn nicht in der Natur des menschlichen Geistes ein Bedürfniß und Trieb nach Erkenntniß gewisser Gegenstände und eine bestimmte Form derselben vorhanden wäre, so wäre nie eine Philosophie zu Stande gekommen; nie hätte der philosophische Geist sich geäußert, und trotz aller noch so großen Schwierigkeiten thätig fortgewirkt. Die Philosophie ist in dem Vermögen der Vernunft gegründet; diese enthält die Principien und die Form der philosophischen Erkenntniß. So bald die Vernunftthätigkeit entwickelt wird, äußert sich auch das Streben, alle Erkenntnisse in ein System zu bringen, die einzelnen Regeln höheren unterzuordnen, und endlich durch Zurückführung alles Einzelnen auf letzte Gründe und höchste Principien der ganzen Erkenntniß systematische Einheit zu geben. Die Idee einer Wissenschaft, deren Principien in der Form der Vernunft liegen und deren Stoff sich die Vernunft durch das Denken nach diesen Principien selbst giebt, entwickelt sich aber allmählich in dem Bewußtseyn des menschlichen Geistes; die Entwicklung derselben und die nach und nach erfolgende Realisirung der

Wissenschaft, welcher jene zum Grunde liegt, ist der Gegenstand der Geschichte der Philosophie.

Indem wir diese beginnen, müssen wir einige Betrachtungen über die erste Entwicklung und den Gang des philosophirenden Geistes vorausschicken, um uns eine zusammenhängende Uebersicht von den einzelnen Versuchen der philosophirenden Vernunft, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen, zu verschaffen.

Ein gewisser Grad von Cultus und Wohlstand ist eine nothwendige äußere Bedingung der Entwicklung des philosophischen Geistes. So lange der Mensch noch vorzugsweise mit den Mitteln seiner Existenz und der Befriedigung seiner thierischen Bedürfnisse beschäftigt ist, so lange geht die Entwicklung und Bildung seiner Geisteskräfte nur langsam von statten, und er nähert sich nur Schritt vor Schritt einer freieren Vernunftthätigkeit. Die Aufmerksamkeit wird auf die Gegenstände nur in sofern gerichtet, als sie mit seinen Bedürfnissen in Beziehung stehen; wenn diese aber gesichert und leichter befriediget sind, dann wirft der menschliche Geist einen freieren Blick auf sie, und betrachtet sie, unabhängig von individuellen Rücksichten, in einem ganz neuen Lichte. Daher finden wir, daß man nur bei denen Nationen zu philosophiren anfing, welche sich zu einer beträchtlichen Stufe des Wohlstandes und der Cultur empor gehoben *) hatten, wie das der Fall bei den Asiatischen Griechen, um die Zeit der Entstehung der persischen Monarchie der Fall war.

So wie bey einzelnen Menschen das Vernunftvermögen zuletzt entwickelt wird, so müssen auch Nationen verschiedene Stufen der Ausbildung durchgegangen seyn, ehe sich in einigen Individuen jene freiere Wirksamkeit der Vernunft äußern kann. Die Geschichte bestätigt diesen Satz, wenn sich gleich für Zeit und Grad der äußern und innern Cultur kein bestimmter Maassstab festsetzen läßt. Durch die

*) und ihre geselligen Verhältnisse in festen Wohnsitzen geordnet hatten. Daß das Philosophiren nur im Staate gedeiht, hat hier der Verfasser übersehen. K. b. S.

Verfeinerung der Sinnlichkeit, durch das Spiel der Einbildungskraft erhält das Denkvermögen Stoff und Reiz; es entwickelt sich nach und nach an demselben zur Selbstständigkeit. Daher kommt es, daß man in jeder Nation eine Periode der Sinnlichkeit, der Phantasie und des Verstandes, wie bei den einzelnen Menschen unterscheiden kann. Die Herrschaft der Sinnlichkeit hört aber nicht sogleich auf, sobald die höhern Geisteskräfte zur Thätigkeit kommen; die Versuche der Vernunft, sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit los zu machen, gelingen nur nach und nach. Selbst wenn sich diese schon zur Speculation erhoben hat, muß sie bei Darstellung des Gedachten das Medium der Sinnlichkeit zu Hülfe nehmen, die Sprache ist poetisch, die Begriffe kleiden sich in das Gewand der Bilder. *) Die ersten Philosophen Griechenlands bedienten sich bis kurz vor Sokrates der poetischen Sprache zur Einleidung der Gedanken, und selbst die Skeatischen Philosophen, die sich am meisten über die empirische Betrachtung der Dinge erhoben, konnten sich sinnlicher Bilder nicht enthalten.

So sehr die Einmischung der Sinnlichkeit in das Geschäft des Denkens, den Fortschritt des letztern anfangs erschwerte und aufhielt, so nothwendig und unentbehrlich ist doch diese Verbindung. Denn was hätte der Verstand denken sollen, wenn ihm nicht die Sinnwelt Gegenstände dargeboten hätte, an denen schon Verstand und Vernunft, obgleich noch in einer niedern Sphäre, ihre Wirksamkeit äußern konnten, um nach längerer Übung und Entwicklung aus diesem Kreise der Vorstellungen hervorzutreten und über ihr eignes Product reflectiren zu können? Wenn die Geisteskraft, nachdem sie in dem Dienste der Sinnlichkeit und in dem Spiele der Einbildungskraft, sich selbst unbewußt, gewirkt, und schon einige Bildung erlangt hat, einen forschenden Blick auf die Gegenstände wirft, die in ihrem beschränkten Kreise liegen, und sich selbst die Frage

*) Sie reißten sich erst allmählich von Mythe und Dichtung los; daher oft von einer sogenannten philosophia mythica gesprochen wird.

vorlegt: was sind diese, welches ist ihre Natur, und woher sind sie entstanden; so beginnt nun erst die Epoche des Denkens mit Bewußtseyn. Die Gegenstände erscheinen in einem ganz neuen Lichte, sie interessieren nicht mehr allein, wie ehemals, die Sinnlichkeit, sondern auch den Verstand. Der Geist steigt jetzt eine Stufe höher, erhebt sich über die Sinnlichkeit; er maßt sich im Gefühle seiner freigewordenen Kraft an, eine Herrschaft über sie auszuüben, indem er das zergliedert und zertheilt, was ihm die Sinnlichkeit verbunden vorgestellt hatte, und durch sein Forschen nach Gründen sich sogar eine Aussicht in ein übersinnliches Gebiet eröffnet.

Diesen ersten Schritt that die Vernunft unter den Griechen, zu Thales Zeiten, und mit ihm beginnt die, obgleich noch dunkle, Geschichte der Philosophie.*) Viele Schriftsteller haben darüber ihre Verwunderung geäußert, daß die philosophirende Vernunft von diesem und keinem andern Punkte ausging, und sich mit nichtigen Speculationen über die Welt und ihre Entstehung erschöpfte, da es andere weit wichtigere und näher gelegene Gegenstände gebe, auf die sie ihren Forschungsgeist hätte richten können. Allein dieses Erstaunen zeigt, daß man nicht aus seinem Standpunkt heraus zu gehen und sich in die Lage jener Denker zu versetzen weiß. Wir würden freylich einen ganz an-

*) Wenn nemlich die sogenannte Gnomophilosophie (*philosophia gnomonica*) welche mit der gesetzlichen Anordnung der Staaten und des bürgerlichen Lebens bei den Griechen zusammenhängt, und nur in einem fragmentarischen Aufstellen allgemeiner Sittensprüche und Maximen der sogenannten Lebensweisheit besteht, mit Recht ausgeschlossen wird. Einige Neuere behaupten dagegen, die oben S. 13. berührte Absonderung des philosophischen Denkens von der Poesie strenger verfolgend und begrenzend, aber aus Gründen, die einen bestimmten Begriff von der Aufgabe der Philosophie voraussetzen, die eigentliche Geschichte der Philosophie beginne erst später. So meint Perbart (in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie. II. Ausgabe. 136 S.) Anaximander sey vielmehr an die Spitze der Geschichte der Philosophie zu stellen, weil er den großen Schritt ins Uebersinnliche zuerst gethan. Klein (Beiträge zum Studium der Wissenschaft des Alt. Würzburg 1805. S. 53. u. f. w.) dagegen behauptete, die Geschichte der Philosophie müsse mit der Eleatischen Schule anfangen, weil diese die realistische Denkart und das Sinnlich- Reale als das Object der Philosophie aufgegeben habe. A. d. G.

den Gang in den philosophischen Untersuchungen nehmen, von einem andern Punkte ausgehen, und nach einem andern Ziele streben, wenn wir jetzt zuerst die Philosophie als Wissenschaft begründen und anbauen sollten. Daher wundern wir uns, daß jene Männer sogar anders verfahren sind. Aber darin liegt eben die Täuschung, daß wir uns zwar an die Stelle jener denken, die noch keine Versuche der philosophirenden Vernunft vor sich sahen, aber uns an ihre Stelle, ausgerüstet mit der Summe von Erkenntnissen, mit den Principien und Regeln, mit den Vorarbeiten und der Cultur der Vernunft setzen, welche erst die Frucht vieler verfloßenen Jahrhunderte sind, und deren die frühesten Denker gänzlich ermangelten. Anstatt sich in den Standpunkt jener zu versetzen, welches eben nicht leicht ist, setzen wir vielmehr Jene an unsere eigene Stelle, wodurch freilich alles ein ganz andres Ansehen gewinnt. Eine gründliche Betrachtung des ersten Entstehens philosophischer Speculationen und der damaligen Lage der Denker wird uns vollkommen überzeugen, daß alles so erfolgte, wie es natürlich gehen mußte, und daß die erste Richtung des philosophischen Geistes nichts Auffallendes an sich habe.

Wenn wir also untersuchen, warum die Vernunft von allen andern Gegenständen die Welt*) zum Gegenstande ihrer Speculationen wählte, und warum sie überhaupt mit Speculationen anfang, so müssen wir vor allen Dingen erwägen, daß die erste Aeußerung der philosophirenden Vernunft dem Grade, und dem Geseze ihrer fortschreitenden Cultur entsprechen mußte. So wie sich der Verstand eines Menschen entwickelt, so fragt und forscht er nach dem, was außer ihm ist, sein Blick geht an den Erscheinungen und Veränderungen in seinem Innern vorüber. Zwar empfindet, denkt, und will er, und er ist sich dessen bewußt; aber es fällt ihm nicht ein, dieses Bewußtseyn weiter zu entwickeln, den Gesetzen

*) Es kann hier erinnert werden, daß der Verfasser unter dem Ausdrücke Welt hier vorzugsweise die äußere Erscheinungswelt, oder die Natur versteht, so wie im Folgenden, wenn er von einem äußern Gegenstande des Philosophirens spricht. L. d. S.

und Bedingungen dieser Veränderungen nachzuforschen. Hierzu gehört schon eine weit höhere Cultur, als er besitzt, so lange er noch besungen in der Sinnenwelt lebt, und an den Gegenständen derselben seine Geisteskräfte entwickelt. Nicht anders war der Zustand der ersten Denker. Für sie waren jetzt unmittelbar nur Sinnengegenstände vorhanden, noch keine Gegenstände der Vernunft. Die Empfindungen der sie umgebenden Natur wirkten noch zu stark auf ihr Gemüth, und die Phantasie, die durch kein Denken geschwächt war, hüllte noch alle Gegenstände in ihr Zaubergewand. Zwar fanden sich in dem Bewußtseyn des gemeinsten Verstandes gewisse Vorstellungen von höherer Abkunft, die Vorstellungen von Gott, Seele, Welt, und dunkle Ahnungen von einem künftigen Leben. Aber diese waren nur rohe und unentwickelte Begriffe, und die Einbildungskraft hatte sich ihrer frühzeitig bemächtigt, und ihnen mittelst ihrer Bilder Sinn und Haltung für den noch ungebildeten Geist gegeben. Dadurch aber waren sie individualisirt, und für den gemeinen Verstand zu Gegenständen geworden, die er, gleich andern, nur außer sich erblickte. Endlich standen die Menschen damals noch zu sehr unter der Herrschaft des Instincts; sie folgten bloß den innern Antrieben, ohne über die Triebfedern, die Gesetze und Bedingungen ihrer Handlungen nachzudenken. Wenn auch ein Mensch eine Begebenheit in seinem Innern empfand, die ihm etwas mehr als gewöhnliches zu seyn schien, so schrieb er sie der Einwirkung eines höhern Wesens außer ihm zu. Seine Phantasie schuf daraus ein Wunder, und ersparte dem Verstande das Geschäft, sie aus natürlichen Ursachen zu erklären.

Hiernach fand der Mensch in seinem Innern nichts, was seine Aufmerksamkeit auf sich selbst in vorzüglichem Grade hätte heften können; vielmehr trug alles dazu bei, sie nach Außen hin zu ziehen. Unaufhörlich von den umgebenden Dingen gerührt und in Bewegung gesetzt, mußte der Naturmensch nothwendig früher mit der äußern Natur bekannt werden, als mit seinem Selbst. Dieses verschwand unter der Menge der einströmenden Gegenstände, in dem

Gewühl von Leidenschaften, Empfindungen und Beschäftigungen. Es sind Strahlen, die gebrochen aus einander fallen, aber nicht in einen Punkt vereinigt werden. Alles Vorstellen und Begehren, Wünschen und Hoffen nöthigt den Menschen, aus sich heraus zu gehen; aber selten findet er Veranlassung, in sich zurückzugehen, und sich selbst in der Natur aufzusuchen. Und so bleibt er lange Zeit ein Fremdling von sich selbst. Der Weg, der zum Selbstbewußtseyn führt, ist aber doch das Denken der äußern Objecte. Nachdem der Verstand lange Zeit über dieselben nachgedacht, sich mit Schlüssen und Vermuthungen über das Wesen derselben erschöpft, und in manche Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt hat, wird er genöthigt, auf die Quelle aller dieser Urtheile und Schlüsse zurückzusehen, und in sich selbst den Leuchtstern zu suchen, der ihn durch das Labyrinth der äußern Welt sicher hindurch leiten kann. Und dieses Geschäft wird nun durch die höhere Entwicklung und Ausbildung welche die Geisteskräfte, durch Betrachtungen über äußere Gegenstände erlangt haben, besördert und erleichtert, da es vorher so gut, als unmöglich war.

Nicht anders war der Gang der Entwicklung in dem Praktischen. Der Mensch folgte erst blindlings den Trieben und Instincten seiner Natur, ohne über sie nachzudenken. Das sittliche und religiöse Gefühl, welches seinen Naturtrieben sich bald entgegen setzte, wirkte ebenfalls durch ein dunkles, instinctartiges Bewußtseyn. Dieß lenkte seine Aufmerksamkeit nicht auf sein Ich, sondern vielmehr von demselben auf ein Wesen außer ihm, auf irgend eine Gottheit hin, welcher er die Beherrschung der Welt und einen mächtigen Einfluß auf seine Schicksale zuschrieb. Furcht und Hoffnung machte ihn von diesem Wesen abhängig, und diese waren für ihn Bestimmungsgrund, den Willen desselben zu befolgen, welcher ihm durch die Offenbarungen der Dämonen und Priester *) bekannt gemacht wurde; und wenn er in einem bestimmten Falle nicht wußte, was die Götter

*) So wie durch die Anordnungen des Himmels. H. d. S.

von ihm verlangten, so war schon dafür gesorgt, daß er dieselben mittelbar und unmittelbar befragen konnte. Was konnte unter diesen Umständen wohl den menschlichen Geist reizen, oder nöthigen, in sein Inneres zu blicken, um seine sittliche Natur kennen zu lernen? Das Nachdenken über diese Gegenstände fing nur erst nach einigen Fortschritten der Geistescultur an, welche durch mehrere Uebungen und Versuche im speculativen Denken, durch größere Ausbildung und Verfeinerung bürgerlicher Verfassungen und Einrichtungen u. s. w. bewirkt wurden. Und auch bei diesem Fortgange zeigte sich eher das sinnlich bedürftige, als das vernünftige, freie Wesen, das mehr auf die Forderungen der sinnlichen Reizung, als die Gebote der Sittlichkeit achtet.

Da also die Erforschung der interessantesten Gegenstände, vornehmlich des Menschen, seiner Natur und Verhältnisse, einen höhern Grad von Geistescultur voraussetzte, als wir vor dem Anfange der Philosophie annehmen können; da dieser höhere Grad der Entwicklung nur durch Gebrauch und Anwendung der geistigen Kräfte auf Gegenstände wirklich werden konnte, so ist man nach den obigen Bemerkungen genöthiget, den Gegenstand, von dem die ersten Versuche des Philosophirens ausgingen, nicht in sondern außer dem Menschen aufzusuchen. Dieses Resultat stimmt nicht nur mit der Denkungsart der noch nicht zur Selbstkenntniß gekommenen Menschen, sondern auch mit den Gesetzen der Entwicklung der Geisteskraft vollkommen überein. Gene sehen alles und suchen von allen Erscheinungen den Grund außer sich. Nach diesen ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß die Aufmerksamkeit eher auf den Gegenstand, welcher die Geisteskraft reizt und entwickelt, als auf diese selbst gerichtet wird. Eine zweite Folgerung, welche sich aus den obigen Betrachtungen ergiebt, ist diese: der erste Gegenstand der Philosophie kann nicht aus dem Gebiete des Practischen genommen seyn, *) weil jedes Bedürfniß, welches diesem Gebiete angehört, durch den

*) S. Anmerkung zu S. 34.

Glauben an Offenbarungen und Priester befrledigt wird, welcher alle Nachforschung überflüssig macht.

Von welcher Art dieser Gegenstand sey, und von welcher Seite er vorzüglich das Nachdenken reizen werde, läßt sich, auch ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, schon einigermaßen bestimmen. Er muß nemlich eine gewisse Größe und Erhabenheit an sich haben, von der einen Seite bekannt, von der andern unbekannt seyn, und seine Betrachtung an die Summe und Beschaffenheit der damals vorhandenen Kenntnisse sich genau anschließen. *) Von dieser Art ist die Welt. Der menschliche Verstand faßte alle Dinge, welche in seinem Gesichtskreise lagen, sowohl diejenigen, von deren Daseyn ihn die Anschauung überzeugte, als auch diejenigen, die er zur Erklärung gewisser unerklärbarer Erscheinungen annahm, in eine Idee zusammen, und dachte sich dieselben in einem Zusammenhange wechselseitigen Einflusses. Dieses große Ganze, aus so mannichfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, welches so reich an Veränderungen, jeden Augenblick neue Seiten und Ansichten vor dem Auge des Beobachters entfaltete, mußte nothwendig einen tiefen Eindruck auf den nachdenkenden Beobachter machen, und seinen Forschungsgeist zur Thätigkeit reizen. Er fand vor sich in diesem Ganzen eine Menge von Gegenständen, welche er theils nach seinen beschränkten Ansichten vollkommen zu erkennen glaubte, theils nur durch einige Wirkungen erkannte. Aber dunkel und unbegreiflich war ihm der Zusammenhang des Ganzen. Da er in der Natur beständig Veränderungen, Erzeugungen und Zerstörungen, Wachsthum und Abnahme mit einander wechseln sah, so war es natürlich, daß er auch dieses auf das Weltganze übertrug, und sich dasselbe als entstanden dachte. Die Frage: wie und woraus ist die Welt entstanden, wäre also das erste Problem, welches sich die speculirende Vernunft vorlegte, und womit sie einen Schritt über die Er-

*) Die philosophische Forschung schloß sich hier zunächst an den in den kosmogonischen Mythen enthaltenen Stoff an. H. d. F.

Die natürliche Folge davon war, daß mehrere Versuche zur Auflösung jener kosmologischen Aufgabe gemacht wurden, die, ungeachtet sie immer feiner und künstlicher wurden, doch nichts weiter als Hypothesen waren, welche im Ganzen keine befriedigende Einsicht gewährten. Unterdessen aber hatten diese für die Erkenntniß fruchtlosen Versuche doch den wichtigen Einfluß, daß durch sie das Denkvermögen mehr entwickelt, und zur Erkenntniß der äußern und innern Natur geleitet wurde. Daher können diese Speculationen aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden, erstlich an sich, als Versuche jenes Problem aufzulösen, und zweitens als Vorübungen und Entwicklungen des philosophischen Geistes. Auf der letzten Betrachtung beruht ihr ganzes Interesse für die Geschichte der Philosophie und ihr Anspruch auf eine Stelle in derselben.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt war Folge einer Idee der Vernunft, welche in dem Fortgange von einer Veränderung zur andern ein Letztes sucht, das die Reihe der Wahrnehmungen beschließt. Die Wahrnehmung von dem Entstehen einzelner Dinge trug man auf den Inbegriff aller Dinge über. Die Welt, schloß man, muß entstanden seyn, weil die Erfahrung dieß von allen Gegenständen lehrt, die wir kennen. Ein Beweis für die Gültigkeit dieses Schlusses, war bei dem Anfange des Philosophirens nicht zu erwarten. Das Gesetz der Vernunft: jede gegebene Erkenntniß zur Totalität zu erweitern, und von dem Bedingten bis zur letzten Bedingung aufzusteigen, so wie die tägliche Erfahrung, welche den Stoff dazu hergab, erhoben diesen Satz über alle weitere Nachfrage der Gültigkeit, und gaben ihm das Ansehen eines Axioms. Dieß vorausgesetzt, war nur die Frage: wie ist die Welt entstanden? Und hierbei konnte man anfänglich auch nicht anders als analogisch verfahren. Was man in der Erfahrung bey der Erzeugung einzelner Körper wahrnahm, das wendete man auf die Entstehung der Welt an, und nahm dem zufolge eine erste Materie, einen Grundstoff, aus welchem sich in der Folge alle organische und unorga-

fahrungswelt hinaus that. Diese Aufgabe entsprach der noch dunkeln Idee einer Wissenschaft der Natur, insofern die ersten Denker in dem Weltbegriffe alles zusammenfaßten, was nur Gegenstand ihrer eingeschränkten Erkenntniß war, und sie schon das Ganze nach seinem Wesen erkannt zu haben glaubten, wenn sie den Urstoff und den Ursprung desselben mit allen seinen Theilen entdeckt hätten.

Denes Problem hatte etwas so Anziehendes, daß mehrere Denker nach einander an der Auflösung desselben ihre Kräfte versuchten. Sie wußten noch nicht, daß sie etwas ergründen wollten, was alle Kräfte eines endlichen Verstandes übersteigt, und daß sie aus dem Gebiete der Erfahrung und des Verstandes in eine unbekannte Welt getreten waren, wo nur die Phantasie spielen, der Geist schwärmen, aber nicht gesetzmäßig denken und erkennen kann. Eine natürliche Folge davon war, daß das Streben nach diesem Ziele sehr abweichende und widersprechende Resultate hervorbrachte, zum offenbaren Beweis, daß keiner der versuchten Wege zum gewünschten Ziele führte. Die Vernunft wurde irre an sich selbst, sie war in der Speculation zu weit gegangen, so daß sie weder vor noch rückwärts konnte. *) Dieses ist das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie von ihrem Anfange an bis auf Sokrates.

Einige allgemeine Betrachtungen werden uns in den Stand setzen, den Gang und den Erfolg dieser Speculationen aus dem richtigen Gesichtspuncte zu betrachten. Die Vernunft folgte nemlich bey diesen Speculationen bloß dem natürlichen Triebe nach Erkenntniß, ohne vorläufige Untersuchung über die Grenzen ihres Gebiets, ohne deutliches Bewußtseyn der Gesetze ihres Verfahrens. Diese Gesetze konnten nur erst aus der wirklichen Anwendung derselben abstrahirt und zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden.

*) Bei der hier ausgesprochenen Ansicht, daß die Philosophie vor Sokrates nur eine verfehlte Speculation enthalte, darf man nicht vergessen, daß der Verfasser überall die Voraussetzungen des Kantianers zum Grunde legt. H. d. S.

Die natürliche Folge davon war, daß mehrere Versuche zur Auflösung jener kosmologischen Aufgabe gemacht wurden, die, ungeachtet sie immer feiner und künstlicher wurden, doch nichts weiter als Hypothesen waren, welche im Ganzen keine befriedigende Einsicht gewährten. Unterdessen aber hatten diese für die Erkenntniß fruchtlosen Versuche doch den wichtigen Einfluß, daß durch sie das Denkvermögen mehr entwickelt, und zur Erkenntniß der äußern und innern Natur geleitet wurde. Daher können diese Speculationen aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden, erstlich an sich, als Versuche jenes Problem aufzulösen, und zweitens als Vorübungen und Entwicklungen des philosophischen Geistes. Auf der letzten Betrachtung beruht ihr ganzes Interesse für die Geschichte der Philosophie und ihr Anspruch auf eine Stelle in derselben.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt war Folge einer Idee der Vernunft, welche in dem Fortgange von einer Veränderung zur andern ein Festes sucht, das die Reihe der Wahrnehmungen beschließt. Die Wahrnehmung von dem Entstehen einzelner Dinge trug man auf den Inbegriff aller Dinge über. Die Welt, schloß man, muß entstanden seyn, weil die Erfahrung dieß von allen Gegenständen lehrt, die wir kennen. Ein Beweis für die Gültigkeit dieses Schlusses, war bei dem Anfange des Philosophirens nicht zu erwarten. Das Gesetz der Vernunft: jede gegebene Erkenntniß zur Totalität zu erweitern, und von dem Bedingten bis zur letzten Bedingung aufzusteigen, so wie die tägliche Erfahrung, welche den Stoff dazu hergab, erhoben diesen Satz über alle weitere Nachfrage der Gültigkeit, und gaben ihm das Ansehen eines Axioms. Dieß vorausgesetzt, war nur die Frage; wie ist die Welt entstanden? Und hierbei konnte man anfänglich auch nicht anders als analogisch verfahren. Was man in der Erfahrung bey der Erzeugung einzelner Körper wahrnahm, das wendete man auf die Entstehung der Welt an, und nahm dem zufolge eine erste Materie, einen Grundstoff, aus welchem sich in der Folge alle organische und unorga-

nische Stoffe und Wesen entwickelten, oder vielmehr einen Elementarzustand an, in welchem alle Stoffe miteinander gemischt waren, aus dem sie durch die Scheidung abgesondert und in Körper verbunden wurden.

Man mußte nothwendig etwas zum Grunde legen, was nicht entstanden war, wenn aus ihm Alles entstehen sollte. Dieß erforderte die Analogie der Erfahrung, der man hier bei folgte. Alles was entsteht, entspringt aus Etwas, aus einem Stoff, Keimen oder Saamen, wie sollte es mit der Welt anders seyn? Daß etwas aus Nichts entstehen könne, konnte man nicht denken. Wenn man in Gedanken die Materie aller Anschauungen und Begriffe aushebt, so bleibt doch noch die Form derselben übrig; man denkt keinen Gegenstand, aber doch die Form desselben. So lange man aber noch nicht zwischen Form und Materie der Erkenntnisse unterschieden hat, heißt Nichts Reales denken, so viel als gar nicht denken. Diese Unmöglichkeit alles Reale aufzuheben, und diesem doch wieder Realität zu geben, (wenn man Etwas aus Nichts entstehen läßt) war die Ursache, daß man einen Grundstoff bei Entstehung der Welt annahm, und daß alle Denker, die sich mit diesem Problem beschäftigten, stillschweigend oder ausdrücklich den Grundsatz anerkannten: Aus Nichts wird Nichts. Aber eben so wenig kann aus Etwas Nichts werden. Eine Vernichtung ist eben so ungedenkbar, als ein Entstehen aus Nichts. Nach diesen stillschweigend angenommenen Grundsätzen ist die Entstehung der Welt nur die Veränderung einer ursprünglichen Materie (Urmaterie) durch Erzeugung, Scheidung, Trennung und Verbindung einartiger oder verschiedenartiger in ihr enthaltener Theile.

Die Bestimmung der Urmaterie und die Ableitung der einzelnen Theile der Welt, war der Gegenstand der ersten Philosophen, welche daher Physiker*) genannt wurden.

*) Oder Kosmophysiker.

Die Aufführung der besondern Hypothesen gehört nicht hierher, sondern in die Geschichte dieser Periode. Hier nur einige Bemerkungen. Ungeachtet bei diesen Forschern gewisse subjective Ansichten, Beobachtungen und Lieblings-Beschäftigungen auf die Bestimmung der Urmaterie nicht ohne Einfluß waren, so bemerkt man doch einen stufenweisen Fortschritt von dem Grobbern zum Feinern. Zuerst nahm man Wasser, dann die Luft, dann das Feuer als das Grundelement an; die Erde fand niemand dazu tauglich, weil sie bey allen Veränderungen natürlicher Körper sich mehr leidend als thätig zu verhalten schien; *) und als man die Erklärung der übrigen Elemente aus einem unzureichend fand, weil man das Dasein dieser schon in dem ersten voraussetzen mußte, so legte man eine ursprüngliche Mischung aller Elemente zum Grunde.

Die Aufgabe von dem Grundstoff aller Dinge gab zugleich Veranlassung, die letzten Bestandtheile aller zusammengesetzten Dinge aufzusuchen. Die gemeine Beobachtung hatte schon längst vier besondere Arten von Materie oder Elementen unterschieden, welche den Stoff aller zusammengesetzten Körper ausmachen. Die ersten kosmologischen Philosophen nahmen diese an, ohne sie weiter zu zerlegen, welches auch ohne chemischen Apparat nicht wohl möglich war. Nur machten sie einen Unterschied zwischen thätigen und leidenden Elementen. Doch gingen einige darin weiter, daß sie den Körper metaphysisch zergliederten. Insofern er hier bloß als etwas, das den Raum erfüllt, betrachtet wird, ohne auf seine übrigen empirisch wahrnehmbaren Eigenschaften zu sehen, ist er ein aus Theilen bestehendes Mannichfaltige, und die Theile sind alle einartig. Auch hier äußerte sich bald die Thätigkeit der Vernunft, indem sie in der Theilung aller Körperdinge ein Letztes, Absolutes, suchte. Dieser Idee verdankten die Atome ihr Daseyn, welche keine Eigenschaften an sich haben, als Figur, Schwere und die Erfüllung der Räume. Da aber aus diesen allgemeinen Eigenschaften die besondern Phänomene nicht erklärbar sind,

*) Aristoteles de anima 1, c. 2.

noch unbegreiflicher aber daraus die Entstehung organischer Körper ist, so verließen Einige diese Hypothese wieder, und nahmen einen Urstoff an, in dem alle organische und unorganische Stoffe von so verschiedener Art, als es Körper giebt, gemischt sind.

In Ansehung der Art der Entstehung der Körperwelt aus dem Grundstoffe ist die Verschiedenheit der Hypothesen nicht geringer. Einige erklärten sich über dieselbe nicht weiter, sondern begnügten sich, einen Grundstoff angegeben zu haben; in der Folge suchte man auch einen Grund derselben anzugeben, welcher sich nach der Beschaffenheit des Urstoffs richtete. Wenn nur ein einziger Grundstoff angenommen wurde, so erklärte man die Entstehung der übrigen durch Verdickung oder Verdünnung; überhaupt also durch Veränderung des ersten. Waren mehrere ungleichartige Elementartheile in einen chaotischen Zustand aufgelöst und mit einander vermischt, so entwickelte sich durch Absonderung und Verbindung die gegenwärtige Körperwelt; bei einartigen Atomen ging diese Bildung durch Trennung und Verbindung von Statuten. Bei allen diesen Veränderungen der ersten Materie und den daraus entstehenden Bildungen wurde Bewegung als die wirkende Ursache vorausgesetzt. Diese setzt aber selbst wieder, als etwas Entstandenes, einen Grund voraus. Die Vernunft konnte aber, um ihrem Streben nach dem Unbedingten ein Genüge zu thun, nicht weiter gehen, als der Urmaterie eine ursprüngliche Bewegkraft beizulegen, welche eben so wenig, als die Materie selbst, entstanden war. Diese Bewegkraft äußerte sich durch Anziehung und Zurückstoßen, als Freundschaft und Feindschaft.

Je weitere Fortschritte man aber in der Erforschung der Natur machte, desto weniger befriedigten die angenommenen Principien, weil sowohl der Gesichtskreis, als der Umfang der Erkenntniß sich erweiterte, die Menge der Gegenstände sich vermehrte, und sich immer neue Ansichten hervorbrachten. Die Vernunft suchte den letzten Grund ihrer Erkenntniß in den Objecten außer sich, wo er doch nicht

zu finden war; denn nicht in diesen, sondern in der Vernunft lag der Grund, warum man diese Fragen aufwarf, und nach einem letzten Grunde forschte. Jeder angenommene Grund setzte also wieder einen neuen voraus, bis die Vernunft in dem Begriffe eines unbedingten, über die Sinnenwelt erhabenen Wesens jenen Fortschritt von Grund zu Grund zu begrenzen suchte. Auf diesen Begriff wurde sie auf dem Wege dieser Speculationen durch die Bemerkung der Ordnung und Zweckmäßigkeit, und durch das Bedürfniß, die Bewegung der Materie aus einem höhern Grunde abzuleiten, geführt. Hieraus entsprang eine bedeutende Veränderung für das gesamte Feld der Speculation, denn anstatt vorher das Wesen der Gottheit und der menschlichen Seele aus der Materie erklären zu wollen, fing man nun an, diese Objecte von der Materie zu unterscheiden, wodurch der Grund zur Theologie und Psychologie gelegt wurde. Doch dieß gehört in die folgende Periode.

Zugleich mit diesem kosmologischen Systeme, welches aus materiellen Principien alles zu erklären suchte, entstand ein anderes, welches jenem entgegengesetzt war, indem es alles auf die Form zurückführte. Dieses ging von mathematischen Principien aus, welche in die durch sie bestimmten Objecte gelegt wurden. Der Erfinder desselben, für welchen Arithmetik und Geometrie das größte Interesse hatte, betrachtete alle Dinge nur unter dem Begriffe der Größe, der Zahl, und in so fern sie in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zu einander stehen; hieraus suchte er die Entstehung derselben begreiflich zu machen. Dieser neue Gesichtspunct erzeugte das mathematisch-physische System des Pythagoras.

Alle diese verschiedenen kosmologischen Systeme beruhten auf gewissen Hypothesen und Voraussetzungen, aus denen sie nicht einmal streng logisch abgeleitet waren. Sie enthielten mehr Resultate, welche auf der besondern Ansicht ihrer Erfinder beruhten, als die entwickelten Prämissen dazu; und das meiste, was zu ihrer Begründung gesagt wurde, stützte sich auf Analogieen und Erfahrungen. Einem dens

tenben Kopfe mußte sich ihre Schwäche bald verrathen, und ihre Widersprüche unter einander noch mehr Mißtrauen gegen ihre Gründlichkeit erwecken. So entstand das Eleatische System, welches durch seinen neuen und kühnen Gesichtspunct überrascht. Anstatt nach einer ersten Ursache und dem ursprünglichen Grundstoff aller Dinge zu forschen, wurde vielmehr diese ganze Untersuchung durch dasselbe abgeschnitten, indem der Begriff von Veränderung, Entstehen, Ursache und Wirkung nur auf die Sinnenwelt eingeschränkt wurde, welche nur Schein enthalte, und dem Dinge an sich nicht beigelegt werden könne. Die Eleaten kamen auf die Idee einer Substanz, welche alles Reale begreift, und bey welcher nur ein Seyn, kein Werden statt findet.

Ungeachtet man die Ansichten und Ideen nicht in dem Denkvermögen aufsuchte, sondern durch eine unvermeidliche Täuschung in den Objecten zu finden glaubte,*) so mußte sich doch nothwendig die Ahnung ausbringen, daß die Dinge durch ein verschiedenes Medium sich in einer verschiedenen Gestalt uns darstellen, und daß die Ursache des Widerstreits in der Verschiedenheit der Vorstellungen gegründet sey. Da man sich aber von der Täuschung der Dinge an sich und dem Streben nach der Erkenntniß derselben nicht losmachen konnte, so entschied man immer zum Vortheil der Sinnlichkeit über des Verstandes, und wenn man von dem einen dieser Vermögen die Erkenntniß der Dinge an sich erwartete, so war das andere die Quelle des Scheins und Betrugs. Ungeachtet beide Vermögen so entgegengesetzt wurden, so war man doch noch zu wenig in die Unterscheidungsmerkmale beider eingedrungen, um nicht beide wieder im Begriffe zu verwechseln.

Bei der Unvollkommenheit der philosophischen Forschungen und den misshelligen Resultaten, auf die sie geführt hatten, da kein System fest begründet, die Grundsätze des Vernunftgebrauchs noch gar nicht untersucht waren, besand sich die Philosophie, die noch nicht einmal durch einen be-

*) Ob dies auch von den Eleaten gesagt werden darf? A. I. S.

stimmten Begriff von dem, was nicht Philosophie ist, geschieden war, in einem sehr schwankenden Zustande. Sie bot nur den Schein eines willkürlichen Spieles der Phantasie dar, wobei jede Ansicht von Natur und Nothwendigkeit, von Zusammenhang und ihren Gründen verloren ging und es bedurfte nur gewisser äußerer Veranlassungen und Begebenheiten, um die Philosophie in eine bloße Kunst, den Schein der Ueberzeugung durch Vernünfteleien hervorzubringen, in ein von System wandelbaren subjectiven Meinungen zu verwandeln, das zu bloß subjectiven Zwecken diente. Dieß war die Sophistik, welche mit Dogmatismus und Skepticismus, so wie es den jedesmaligen Absichten gemäß war, ihr Spiel trieb.

Die Entwicklung der Philosophie ging also, um dieß zusammenzufassen, von kosmologischen Ideen aus, welche mit den formellen Begriffen von Raum, Zeit, Zahl, Größe zusammenhingen. Diese wurden daher zuerst nach jenen entwickelt, und gaben die Veranlassung zu den meisten Streitigkeiten, und zur Trennung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt. Da aber von eben diesen Begriffen alle fortschreitende Kultur der Philosophie abhängt, so verdient die Untersuchung dieses Ganges noch etwas mehr Aufmerksamkeit. Vorher müssen wir aber einige Bemerkungen über die Denkart der Philosophirenden und der in der ersten Periode der philosophirenden Vernunft herrschenden Ansicht von den Dingen vorausschicken.

Die ersten Denker machten nemlich keinen Unterschied zwischen Vorstellungen und den Gegenständen des Vorstellens. Die Entwicklung dieses Unterschiedes erforderte schon eine geübte Reflexion, und wurde durch die Eleatiker vorbereitet, bis er durch Demokrit und Gorgias wirklich zuerst deutlich erkannt wurde. Man war daher geneigt, Alles, was man sich vorstellte, alles Gedachte für etwas Objectives und Reales zu halten, und weil durch äußere Objecte, welche Stoff und Reiz zum Denken darboten, die Entwicklung des Denkvermögens befördert wurde, so setzte man alles Gedachte außer sich. Auch das, was der Verstand bei

allem Denken zu seinen Materialien hinzuthut, konnte man nicht von der ganzen Vorstellung trennen, und daher kam es, daß alles in das Object gesetzt wurde. Der noch ungesübte, noch nicht an scharfe Reflexion gewohnte Verstand pflegt alles zu hypostasiren. So machte Pythagoras seine Zahlen, so machten die Eleatiker die Einheit zu objectiven Merkmalen der Dinge. Realismus war die zuerst herrschende Denkart. Alles Philosophiren geht davon aus, einige Merkmale, unter welchen die Dinge gedacht werden, abzusondern und ihren Grund zu suchen, zuerst in dem Zusammengesetzten selbst, in den Objecten, nicht in dem Verstande, der den Begriff des Objects erzeugt hat. Man analysirte die Begriffe, wie sie gebildet sind, und konnte nicht sogleich auf die ursprüngliche Handlung des Verstandes zurückgehen, wodurch sie erst gebildet wurden. Hieraus entstand nun natürlich die Täuschung, die Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande für eins zu halten, oder die Vorstellung zu etwas Objectiven zu machen.

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen läßt sich der Gang des Philosophirens bei den Griechen noch bestimmter darstellen. Die ersten Denker gingen von der Idee eines Ganzen der Natur aus, die sich bei allen auch ungebildeten Menschen findet, und suchten sie zu begreifen, d. i. in ihre Bestandtheile aufzulösen. Nicht die Art des Zusammenhangs, sondern den Stoff, woraus die Naturwesen gebildet, also die Einheit des Stoffs zu entdecken, war das erste Problem. Diese Idee wurde auf vielfältige Weise betrachtet, und bearbeitet. Die mannichfaltigen Versuche darüber rührten theils von der Verschiedenheit der Ansicht, von der Fruchtbarkeit und Beschaffenheit der Erfahrungen und Kenntnisse, von dem Grade des Beobachtungsgeistes, des Witzes und des Scharfsinnes her, und es gingen daraus bald rohere, bald ausgearbeitetere, bald unzusammenhängende Philosopheme, bald systematische Ansichten hervor. An diese Hypothesen von dem Urstoffe und den ersten Entstehen aller Dinge knüpften sich immer mehrere Fragen und Untersuchungen an; je mehr die Begriffe, sowohl von

dem Weltganzen und den einzelnen Naturwesen, als von den Bedingungen ihres Seyns an Deutlichkeit gewannen; und man bemerkt sehr leicht, daß von der Entstehung der Welt, die ein Hauptthema wurde, das Interesse sich nach und nach mehr auf die damit zusammenhängenden und durch dasselbe herbeigeführten Untersuchungen lenkte.

Indem das Weltganze als ein Object der Erkenntniß betrachtet ward, welches entstanden, nach und nach gebildet und unbeschadet seiner Totalität noch immer in seinen Theilen verändert wird, entwickelte sich damit zuerst der Begriff der Bewegung, und des Raums, den jene als Bedingung einschließt; denn alles Entstehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieser Ansicht stehen, und stellten mehrere Hypothesen und Systeme von der Entstehung aller Dinge auf, so daß sie zugleich auch Betrachtungen über Bewegung und Raum in diese Speculation mit hineinzogen, und die Lehrsätze darüber in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Andere hingegen richteten ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Begriff der Entstehung und ihre Möglichkeit, und indem sie den bisher immer stillschweigend vorausgesetzten Begriff von etwas Beharrlichem, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt, mehr beachteten, so fanden sie zwischen diesem und der Veränderlichkeit einen Widerspruch, und erklärten daher alles Entstehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widersprechend. Dadurch wurden sie auf den Unterschied der Sinnenwelt und der übersinnlichen Welt geführt. Auch wurde dadurch der Grund zu dem System des Empirismus und Rationalismus gelegt.

In beiden Systemen waren dieselben Objecte Gegenstand der Philosophie, nemlich die existirenden. In dem einen wurden sie nur, inwiefern sie entstanden, in dem andern, inwiefern sie beharrlich sind, betrachtet; in dem einen wurden die Gegenstände, wie sie der Sinnlichkeit erscheinen, in dem andern, wie sie ohne Anschauungen rein gedacht werden, für Dinge an sich gehalten; und da nach der letzten Ansicht in dem reinen Begriff eines Objectes kein

Grund einer Vielheit vorkommt, nur ein Object, eine Substanz angenommen, die aber doch, insofern sie als existirend gedacht wurde, in den Raum gesetzt werden mußte. Der Raum wurde in beiden objectiv genommen, nur in dem einen um die Bewegung begreiflich zu machen, als leer gedacht, und von den Körpern unterschieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Substanz identificirt. Dieses letzte System nun, das der Eleaten nemlich, welches sich von der gemeinen Vorstellungsart so sehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorstellungsart von Raum und Bewegung sehr scharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung der verwandten Begriffe sehr viel bei; es eröffnete auf einmal die Aussicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verstand, ohne Rücksicht auf Wahrnehmung, mit seinen eignen Begriffen beschäftigt ist.

Eben dieß that von einer andern Seite auch die Pythagoreische Schule. Die Kenntniß der Mathematik, vorzüglich der Arithmetik, führte den Pythagoras zu einer andern Ansicht der Dinge, so daß er, ohne sich von der gemeinen Vorstellungsart zu entfernen, die Erkenntnißgründe derselben in dem Verstande zu finden glaubte. Die Einheit in den Vorstellungen, die er auf die vorgestellten Gegenstände übertrug, fiel ihm wegen ihrer Ähnlichkeit mit Zahlbegriffen auf, und er versuchte daher die Verhältnisse der Dinge durch ein System von Zahlen und Zahlverhältnissen zu erklären, welche er nicht als reine Begriffe, sondern als Bestandtheile der Dinge selbst betrachtete.* So einseitig dieser Gesichtspunkt war, so diente er doch dazu, in den Vorstellungen der Objecte die Thätigkeit des Verstandes zu finden, nemlich die Verbindung und die Verbindungsakte, obgleich sie Pythagoras nicht nach ihrem Ursprung aus dem Verstandesvermögen ableitete. Außer-

*) Oder vielmehr als Symbole derselben, Sextus Emp. Pyrrh. Hyp. III. c. 18. nennt sie die unkörperlichen Elemente der Dinge. Ueberhaupt ist wohl die hier von Tennemann angegebene Entstehungsart der Pythagorischen Ansicht viel zu künstlich, als daß sie dem alten Philosophen beigelegt werden könnte. A. d. S.

dem hatte dieß auch den großen, für die damalige Zeit noch weit beträchtlichem Vortheil, die Dinge im Verhältniß und Zusammenhange zu betrachten, und zwar nicht bloß in Ansehung ihres Grundstoffes, sondern auch nach mathematischen Verhältnissen; und so wie dieses System aus mathematischen Kenntnissen entstanden war, so beförderte und belebte es auch das Studium der Mathematik, und setzte es in Verbindung mit der Philosophie ²⁾.

So ging also der menschliche Geist in der Auflösung des Problems von dem Ursprunge der Welt zu immer feineren Entwicklungen und Abstractionen fort, und beschloß seine Speculationen am Ende dieser Periode mit dem Begriff eines immateriellen Wesens als absoluter Ursache. Die Vernunft kam auf dieses Wesen, ohne darauf ausgegangen zu seyn, durch das Streben, das Ganze der Natur in ein System zu umfassen. Indem sie das Wirkliche von mannichfaltigen Seiten betrachtete, die Bedingungen der Existenz und der Bewegung entwickelte, mischte sich in ihre Untersuchungen immer der Begriff höherer Wesen ein, die sie doch in Raum und Zeit wie andere Naturwesen setzte, bis sie die Unangemessenheit dieser Vorstellungsart an die dunkel vorschwebenden Idee des Absoluten entdeckte, und den Begriff von allem Fremdartigen zu reinigen anfang. In dem Maße, daß diese Abstraction weiter fortgesetzt wurde, setzte man auch immer mehr die Verstandeswelt der Sinnenwelt, das Denken dem Anschauen entgegen. Und so dienten alle diese Speculationen endlich dazu, die Vernunft in ihre eigenthümliche Sphäre zu setzen, und ihre Selbstthätigkeit auf eine unterscheidende Weise darzustellen.

Die Sprache, das Vehikel aller philosophischen Untersuchungen, erfuhr in diesem Zeitraum eben dieselben Verän-

2) Man theilt gewöhnlich die ältere griechische Philosophie in die Ionische und Pythagoreisch-Eleatische ein, eine Einteilung, die, so alt sie ist, doch wenig zu bedeuten hat, wenn man bloß auf geographische Unterschiede und äußere Schulverwandtschaft sieht; doch bietet sie Stoff zu interessanten Bemerkungen dar, welche die Richtung der Vernunft und den Gang der Philosophie betreffen. In Kleinasien und dem eigentlichen Griechenland, blieben die philosophischen Betrachtungen im Kreise der Naturforschung, in Griechenland nahmen sie einen höhern Schwung, sie wurden mathematisch und ontologisch-metaphysisch.

derungen, wie die Philosopheme selbst, zu deren Bezeichnung sie dienten. So wie der philosophische Untersuchungsgeist bei seinen ersten Äußerungen noch unter dem mächtigen Einflusse der Phantasie und Dichtung stand, so war auch die Sprache, wie sie die ersten Denker vorfanden, vorherrschend bildlich. Denn die Sprache ist allezeit der treue Spiegel des menschlichen Geistes, in dem sich sein innerer Zustand, sein Wirken und Leiden abdrückt. Erst gegen das Ende dieser Periode wird die Sprache prosaisch, nicht auf einmal, sondern allmählich und in verschiedenen Abstufungen. Den Uebergang machte ein Gemisch von beiden, poetische Prosa. Sie gewann nach und nach mehr abstracte Zeichen, mehr Verbindung und Zusammenhang. Die Wortzeichen für abstracte Begriffe wurden aus der Sprache des gemeinen Lebens genommen; da diese aber theils selbst nicht scharf bestimmt und von ähnlichen unterschieden waren, theils eben deswegen von den Denkern in einer etwas abweichenden Bedeutung genommen wurden, so konnte die Kunstsprache der Philosophie anfänglich wenig Bestimmtheit, Festigkeit und Haltung haben, und es giebt daher in dieser Zeit noch keine allgemeine Bezeichnungsart in der Philosophie, wozu erst Plato und Aristoteles durch genauere Bestimmung der Begriffe den Grund legten. Jeder Denker hat seine eigne Terminologie, die man aus ihm selbst studiren muß. Daher rührt zum Theil die Unverständlichkeit mancher Philosopheme, indem die individuelle Ansicht und Vorstellungsart welche sie enthalten, entweder allein, oder zugleich nebst der gemeinen, in den Ausdrücken enthalten ist, und die Analogie in Auffuchen derselben uns verläßt. Diese Beschaffenheit der Sprache erschwerte ihrer Seite auch wieder die Fortschritte der Philosophie, insofern sie den Denkern weder mit vielen, noch mit bestimmten Worten für abstracteres Denken zu Hülfe kam.

In dieser ganzen Periode ist nur noch ein schwacher Verkehr der Gedanken sichtbar. Fast jeder Denker ging seinen eignen Weg, dachte für sich ohne Rücksicht auf andere Denkende. Es fehlte also auch der wohlthätige Einfluß, welchen der Wechsel der Gedanken und das gegenseitige Einwirken ver-

schiedener Vorstellungsarten hervorbringt. Dagegen ist aber auch hier fast durchgängig originales Denken. Jeder Denker verfolgte die Ansicht der Dinge, die sich ihm darbot, und betrachtete sie als seine individuelle Vorstellungsart, ohne ernstlich darauf zu denken, wie er sie ausbreiten könnte; und wenn er seine Gedanken niederschrieb, so war es wohl zunächst nur zu seinem Gebrauch. Es gab daher noch keine Schulen der Philosophen im strengen Sinne, die Pythagorische ausgenommen, die vielleicht mehr einen politischen, als wissenschaftlichen Zweck hatte. Andere Philosophen theilten ihre Vorstellungsarten nur einigen vertrauten Freunden mit. Aber gegen das Ende dieser Periode nehmen die philosophischen Schriften zu, und die Philosopheme verbreiten sich allgemeiner. Eitelkeit und Beredsamkeit verbreiten den Hang zum Philosophiren, oder zum wenigsten den Hang, über philosophische Gegenstände schwachen und disputiren zu können. In eben dem Verhältnisse, als die Philosophie an Umfang und Ausbreitung zunahm, verlor sie aber auch an Gründlichkeit und Lauterkeit.

Die ersten Denker philosophirten über die Gegenstände, welche ihren Forschungsgeist auf sich zogen, ohne Rücksicht auf Anwendung und Nützbarkeit; sie gingen von keinem Bedürfniß ihrer Nation aus, und sie bezweckten auch daher nichts, als die Befriedigung einer natürlichen Wißbegierde. Ihre Philosophie war daher bloße lautere Natur, ohne Schmuck und Prunk. Am Ende dieser Periode verwandelte sich diese Natureinfalt in Kunst. So bald die Philosophie in den Kreis des gemeinen Lebens herabgezogen, und zu subjectiven Zwecken angewendet wurde, mischten sich auch Leidenschaften, Eitelkeit, Ehrgeiz ein, die das Streben nach Erkenntniß trübten und seiner Lauterkeit beraubten.

Zweiter Abschnitt.

Darstellung der Philosopheme der ältern Ionier.

Wir verbinden hier eine Reihe von philosophischen Versuchen, nicht nur weil sie gewissermaßen abhängig von einander sind, sondern auch, weil sie einen gemeinschaftlichen Charakter an sich tragen. Schon bei den Alten wurden die Denker, welche von Thales bis Archelaus eine Reihe ausmachen, Ionier und Physiker genannt, weil Ionien ihr gemeinschaftliches Vaterland war, und ihre Spekulationen die Natur zum Gegenstande hatten. Unterdeß wird es uns erlaubt seyn, von dieser Eintheilung in so weit abzugehen, daß wir in diesem Abschnitt nur von den ältesten Ioniern bis auf Anaxagoras handeln, und diesem weiter unten einen eignen Abschnitt bestimmen. Denn Anaxagoras zeichnete sich von ihnen in mehr als einem Puncte aus, und durch ihn wurde die Philosophie in Athen gleichsam eingeführt, welche berühmte Stadt von dieser Zeit an der Mittelpunkt aller Gelehrsamkeit und der Lieblingsort der philosophischen Muse wurde.

Thales, Anaximander und Anaximenes waren alle drei aus Milet in Ionien gebürtig. Diese Landschaft in Kleinasien hatte sich durch glückliche Lage und andere günstige Schicksale zu einem hohen Grad von Wohlstand empor geschwungen; und unter den kleinen Staaten, woraus sie bestand, behauptete Milet als die wichtigste Handelsstadt und das Mutterland vieler Colonien einen sehr ansehnlichen Rang. Die Fruchtbarkeit des Bodens und die günstige Lage des Landes beförderte den Handel Ioniens. Der Handel belebte die Industrie, nährte den Erfindungsgeist, weckte den Kunstfleiß und beförderte auf mannichfaltige Weise die Cultur des Geistes. Mehrere entlegene Länder wurden besucht, nicht bloß zu kaufmännischen Zwecken, sondern auch aus edler Wißbegierde, um durch die Kenntnisse fremder Nationen seine eignen zu vermehren. Auf dem

schönen Boden des asiatischen Griechenlands schlug auch die schöne Kunst ihren Wohnsitz auf. Die Gesänge des Homer und der späteren Dichter, so wie andere Werke der schönen Kunst, verbreiteten die Neigung für feinere Vergnügungen und bildeten den Geschmack*). Außer diesen Umständen trug auch die hier zeitig entwickelte republicanische Regierung und der Geist der Religion dazu bei, Roheit zu verschrecken, feinere Sitten zu verbreiten und Geistescultur zu bewirken. Nur war dieses noch nicht wissenschaftliche Cultur. Obgleich mancherlei Kenntnisse verbreitet waren, so waren sie doch noch nicht an einander gereiht und zu einem Ganzen verbunden. Das Zeitalter, in welchem Thales lebte, zeichnete sich zuerst durch das Streben nach höheren wissenschaftlichen Kenntnissen aus.

Mehrere Gesetzgeber und staatskluge Männer lebten um diese Zeit, welche nicht gemeine Kenntnisse gesammelt, und die Erfahrungen ihres Lebens mit den Einsichten voriger Zeiten und entfernter Nationen verbunden hatten**). Sie wurden unter ihren Zeitgenossen und Nachkommen mit dem Namen Weise (*σοφοι*) belegt, welchen sie jedoch mehr durch ihre praktischen Kenntnisse, durch Sittensprüche und Lehren der Lebensklugheit, so wie durch ihren Charakter, als durch eigentliche Wissenschaft verdient haben †). Allein obgleich alle diese Weisen eben so wenig, als die vorzugs-

*) Zuerst wurde der religiöse Stoff von den Dichtern und Künstlern behandelt, und wie alle Religion in dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen beruht, so wurde in der griechischen Nationaldichtung zunächst das Volk der Griechen durch seine Vorfahren mit dem Göttergeschlecht in Verbindung gestellt. In Griechenland aber erhielt die Götterwelt anschauliche, menschliche Gestalt; die Verbindung der Götter unter sich und mit der Welt überhaupt wurde daher durch Theogonien und Kosmogonien vorgestellt, in welchen zugleich der Ausgangspunct für die Philosophie gegeben war. A. d. F.

**) Nächst der Bildung durch Religion und Poesie ging der philosophischen Cultur bei den Griechen auch die Bildung der Staaten durch Gesetzgeber und die damit zusammenhängende praktische Lebensweisheit voraus, die sich in sinnreichen Gnomen belehrend ausdrückte. Wie dort der erste Stoff für theoretische Forschung, so war durch diese der erste Keim der Ethik gegeben. A. d. F.

†) Diogenes Laert, I. §. 40.

weise sogenannten sieben Weisen *) (zwischen der 40 und 66 Olymp.) eine Stelle in der Geschichte der Philosophie erhalten können, so beweisen doch die von ihnen überlieferten Sagen, daß damals der menschliche Geist das Bedürfnis einer höhern Erkenntnis zu fühlen anfing. Denn wenn gleich in den Sagen von ihren Zusammenkünften und Gastmahlen, von ihren Räthseln und Aufgaben, von ihren im Tempel zu Delphi ausgezeichneten Denksprüchen Vieles erdichtet ist, so scheinen doch einige wahre Thatsachen zum Grunde zu liegen. Daß mehrere von diesen Männern Reisen unternahmen, wie Solon nach Aegypten und an den Hof des Krösus, daß an diesem Hofe einige zusammentrafen, und Bekanntschaft mit einander machten, daß Krösus aus Eitelkeit oder zu seinem Vergnügen noch andere, ihrer Kenntnisse wegen berühmte Männer um sich versammelte, dieses alles scheint historisch ausgemacht zu seyn, und es ist so natürlich, daß man es ohne historische Zeugnisse vermuthen müßte. Männer von Talent und Geschicklichkeit suchen die Paläste der Könige und Reichen auf, und sind in ihnen willkommen; beide finden dabei ihre Rechnung ²⁾. Hierdurch wird der Trieb nach Erweiterung und das Bedürfnis inniger Mittheilung zwar geweckt, aber nicht befriedigt; nur in dem Bunde der Geistesverwandten findet er Nahrung und Genuß. Dieser Wunsch nach Verbindung steigt in dem Verhältnisse, als es weniger Edle giebt, die diesen Geistesgenuß geben und empfangen können.

Unter den Weisen dieser Zeit nun zeichnete sich Thales (geb. zwischen 629 — 40), durch eine originelle Richtung

*) Gewöhnlich werden als solche Solon, Thales, Pittakus aus Mitylene, Bias von Priene, Kleobulus aus Rhodus, Beherrscher von Lindus, Chilon von Lacedämon, und Perikander von Korinth (vergl. Diog. Laert. I, 32 sqq.) angeführt. Andere (wie Plato im Protagoras ed. Bip. p. 343. A.) nennen statt des letztern auch den Myson von Chenä, oder fügen noch mehrere hinzu. Ueber die Veranlassung jenes Namens siehe ebenfalls Diog. L. I, 27 und seine Erklärer, und Valer. Max. VIII, 1. Ihre Denksprüche findet man auch beim Plutarch, Stobäus (Serm. III.) und Aponius. L. v. S.

2) Plato Epistol. II. p. 65.

seines Geistes aus. Mit der Staatsklugheit und Lebensweisheit, in welcher sich jene auszeichneten*), verband er einen größern Forschungsgeist. Ob dieser bloß durch eigene Kraft sich gebildet oder sich erst auf Reisen durch Umgang mit fremden Gelehrten entwickelt habe, kann bei dem Mangel an glaubwürdigen Nachrichten nicht entschieden werden. Wenn Thales aber erst in einem fremden Lande Stoff und Reiz zum Selbstdenken sollte erhalten haben, so hat gewiß keines größere Ansprüche darauf, als Aegypten**). Eine Reise dahin scheint auch nach den Berichten mehrerer Schriftsteller ausgemacht zu seyn, obgleich sie nicht darin einstimmt, ob Thales von den Aegyptischen Priestern, oder diese von jenem gelernt haben. Doch kommt hierauf nicht viel an. Denn hätte auch Thales alle seine mathematischen und philosophischen Kenntnisse aus Aegypten erhalten, so haben doch die folgenden Denker diese durch ihr Selbstdenken erweitert, und ihnen das Gepräge ihres Geistes aufgedrückt. Thales selbst mußte einen forschenden Geist mitbringen, wenn er gereizt und geweckt werden sollte. Warum wurde nicht Solon, der auch in Aegypten gewesen war, zu ähnlichen Forschungen geführt? Warum fand er nicht auch in Speculationen, wie Thales, Befriedigung, wenigstens in der Zeitperiode, wo er seine Gesetzgebung geendigt hatte, und in die Ruhe eines bloßen Bürgers zurückgetreten war?

Ein Mann, wie Thales, ausgerüstet mit Forschungsgeiste, gewohnt die Natur aufmerksam zu betrachten, mußte ganz natürlich auf die Frage kommen: Wie ist Alles in der Natur entstanden? Eine Frage, die um so natürlicher war, da sie schon die Phantasie der Dichter in ihren Theogonien so

*) Er rieth nach Herodot den Ionern sich in einen Staat zu vereinigen und warnte sie, sich mit dem Großus zu verbinden. Vergl. Diog. L. I, 25, 43. X. d. S.

**) Doch soll es diese Reise nach Aegypten in sehr spätem Jahren unternommen haben. Vergl. Diog. L. I. Ueber seine geometrischen und astronomischen Kenntnisse siehe außer Herodot, lib. I, 74. Apulej. in Florid. Libr. IV, Plin. hist. nat. XXXVI, 1. X. d. S.

welse sogenannten sieben Weisen *) (zwischen der 40 und 56 Olymp.) eine Stelle in der Geschichte der Philosophie erhalten können, so beweisen doch die von ihnen überlieferten Sagen, daß damals der menschliche Geist das Bedürfnis einer höhern Erkenntnis zu fühlen anfang. Denn wenn gleich in den Sagen von ihren Zusammenkünften und Gastmalen, von ihren Rathseln und Aufgaben, von ihren im Tempel zu Delphi aufgezeichneten Denkprüchen Vieles erdichtet ist, so scheinen doch einige wahre Thatsachen zum Grunde zu liegen. Daß mehrere von diesen Männern Reisen unternahmen, wie Solon nach Aegypten und an den Hof des Kroesus, daß an diesem Hofe einige zusammentrafen, und Bekanntschaft mit einander machten, daß Kroesus aus Eitelkeit oder zu seinem Vergnügen noch andere, ihrer Kenntnisse wegen berühmte Männer um sich versammelte, dieses alles scheint historisch ausgemacht zu seyn, und es ist so natürlich, daß man es ohne historische Zeugnisse vermuthen mußte. Männer von Talent und Geschicklichkeit suchten die Paläste der Könige und Reichen auf, und sind in ihnen willkommen; beide finden dabei ihre Rechnung ²⁾. Hierdurch wird der Trieb nach Erweiterung und das Bedürfnis inniger Mittheilung zwar geweckt, aber nicht befriedigt; nur in dem Bunde der Geistesverwandten findet er Nahrung und Genuß. Dieser Wunsch nach Verbindung steigt in dem Verhältnisse, als es weniger Edle giebt, die diesen Geistesgenuß geben und empfangen können.

Unter den Weisen dieser Zeit nun zeichnete sich Thales (geb. zwischen 629 — 40) durch eine originelle Richtung

*) Gewöhnlich werden als solche Solon, Thales, Pittakus aus Mitylene, Bias von Priene, Kleobulus aus Rhodus, Scherischer von Lindus, Chilon von Lacedämon, und Perikander von Korinth (vergl. Diog. Laert. I, 32 sqq.) angeführt. Andere (wie Plato im Protagoras ed. Bip. p. 343. A.) nennen statt des letztern auch den Myson von Ghend, oder fügen noch mehrere hinzu. Ueber die Veranlassung jenes Namens siehe ebenfalls Diog. L. I, 27 und seine Erklärer, und Valer Max. VIII, 1. Ihre Denkprüche findet man auch beim Plutarch, Stobäus (Serm. III.) und Aponius. A. d. P.

2) Plato Epistol. II. p. 65.

seines Geistes aus. Mit der Staatsklugheit und Lebensweisheit, in welcher sich jene auszeichneten*), verband er einen größern Forschungsgeist. Ob dieser bloß durch eigene Kraft sich gebildet oder sich erst auf Reisen durch Umgang mit fremden Gelehrten entwickelt habe, kann bei dem Mangel an glaubwürdigen Nachrichten nicht entschieden werden. Wenn Thales aber erst in einem fremden Lande Stoff und Reiz zum Selbstdenken sollte erhalten haben, so hat gewiß keines größere Ansprüche darauf, als Aegypten**). Eine Reise dahin scheint auch nach den Berichten mehrerer Schriftsteller ausgemacht zu seyn, obgleich sie nicht darin einstimmig sind, ob Thales von den Aegyptischen Priestern, oder diese von jenem gelernt haben. Doch kommt hierauf nicht viel an. Denn hätte auch Thales alle seine mathematischen und philosophischen Kenntnisse aus Aegypten erhalten, so haben doch die folgenden Denker diese durch ihr Selbstdenken erweitert, und ihnen das Gepräge ihres Geistes aufgedrückt. Thales selbst mußte einen forschenden Geist mitbringen, wenn er gereizt und geweckt werden sollte. Warum wurde nicht Solon, der auch in Aegypten gewesen war, zu ähnlichen Forschungen geführt? Warum fand er nicht auch in Speculationen; wie Thales, Befriedigung, wenigstens in der Zeitperiode, wo er seine Gesetzgebung geendigt hatte, und in die Ruhe eines bloßen Bürgers zurückgetreten war?

Ein Mann, wie Thales, ausgerüstet mit Forschungsgeiste, gewohnt die Natur aufmerksam zu betrachten, mußte ganz natürlich auf die Frage kommen: Wie ist Alles in der Natur entstanden? Eine Frage, die um so natürlicher war, da sie schon die Phantasie der Dichter in ihren Theogonien so

*) Er rieth nach Herodot den Ionern sich in einen Staat zu vereinigen und warnte sie, sich mit dem Großus zu verbinden. Vergl. Diog. L. I, 25, 43. X. d. S.

**) Doch soll er diese Reise nach Aegypten in sehr späten Jahren unternommen haben. Vergl. Diog. L. I. Ueber seine geometrischen und astronomischen Kenntnisse siehe außer Herodot, lib. I, 74. Apulej. in Florid, Libr. IV, Plin. hist. nat. XXXVI, 1. X. d. S.

oft beschäftigt hatte. Thales behandelte sie zuerst auf eine philosophische Art, d. h. er suchte sie aus Gründen zu beantworten. Er sah so vielerlei Veränderungen in der Natur wirklich werden, Thiere und Pflanzen entstehen und wachsen, Wolken sich sammeln und in Regen herabstürzen. Alles, was entstanden ist, war vorher nicht das, was es jetzt ist, sondern es ging aus einem Stoffe hervor, und trat in einen andern Zustand über. Sein Blick verweilte nicht bei den einzelnen Gegenständen, die vor seinen Sinnen erschienen, sondern behnte sich auf den Inbegriff der ganzen Natur aus.

Die Darstellung der Philosopheme dieses Mannes wird vorzüglich dadurch erschwert, daß er keine Schriften hinterlassen hat. Seine Behauptungen und Erfindungen, Alles, was wir von seinen Verdiensten wissen, beruhet auf mündlichen Zeugnissen. Daher erwähnt seiner Aristoteles fast nie, ohne ein „man sagt“ hinzu zu setzen. Diese nothwendige Behutsamkeit vergaßen die spätern Schriftsteller nur zu gern, und erlaubten sich die Philosopheme des Thales in einem Zusammenhange vollständiger Schlüsse darzustellen, welchen der milesische Weltweise wohl nicht geahnet hatte. Indem sie voraussetzen, daß Thales ein System gehabt habe, verbinden sie mit den Philosophemen, die man ihm wirklich zuschreiben kann, Folgerungen, Entwicklungen Begriffe und Sätze späterer Zeiten, ohne sich die Frage vorzulegen, ob es wohl wahrscheinlich sey, daß ein Mann, der vorzüglich wegen seiner gemeinnützigen Erfindungen und wegen seiner Beobachtungen und Entdeckungen in den mathematischen Wissenschaften (Plato de Republ. ed. Bip. X. 7 B. S. 293) berühmt war, mit der Ausbildung dieser Kosmogonie zu einem vollständigen System sich so angelegentlich beschäftigt haben könne, wofür es auch an allen historisch bewährten Zeugnissen fehlt *).

*) Ein innerer Zusammenhang der Ansichten ist bei einem selbstdenkenden Geiste immer anzunehmen, wenn gleich kein ausgearbeitetes System im formellen Sinne. I. d. F.

Alles ist aus Wasser entstanden, und in Wasser löst sich alles wieder auf *). Dieß war das Resultat seines Nachforschens *). Ungeachtet Thales keine Schrift hinterlassen hat, so sind doch die Gründe dieser Behauptung von späteren Schriftstellern der Vergessenheit entrissen worden, und wenn sie dieselben auch zum Theil nur für eigene Vermuthungen ausgeben, so sind sie doch so natürlich, daß sie dem Thales ohne Gefahr beigelegt werden können. Thales leitete jenes Resultat aus drei Beobachtungen ab. Alle Thiere entstehen aus Eiern, der etwas Flüssiges ist; alle Pflanzen wachsen und sind fruchtbar, vermöge der Feuchtigkeit, und sie verdorren aus Mangel derselben. Ueberhaupt hat der ursprüngliche Stoff aller Dinge eine feuchte Natur, welche von dem Wasser herrührt. Selbst das Feuer der Sonne und der Gestirne wird durch die Ausdünstungen des Wassers genährt. Wahrscheinlich bezieht sich letzteres auf die Erscheinung, die man im gemeinen Leben mit dem Ausdrucke bezeichnet: die Sonne zieht Wasser. Das Feuchte oder Wasser ist also dasjenige, woraus alles entsteht, worin sich alles auflöst 4). Ob Thales aus

3) Aristotel. Metaphysic. I, cap. 3. de celo II, 13. Sextus Pyrrhon. III, §. 30. Plutarch. de Placit. Philos. I, 3. Stobaeus Eclog. Phys. I, c. 2. edit. Hoeren. p. 291.

*) Daß sich dieses, wie überhaupt die erste Naturphilosophie, an Mythos und Dichtung angeschlossen, vornehmlich an die orphische Vorstellung vom Chaos, und die mythische Dichtung vom Vater Ocean (wobei die Stelle des Homer II. XIV, 201 und 246 angeführt wird) ist schon von Aeltern (vergl. Brucker P. II. Lib. II. Cap. I. §. 5.) bemerkt, und von Neuern ausgeführt worden (vergl. die im Anhang angeführte Abhandlung Bouterwek's). Thales aber überschritt den Kreis des Mythischen, indem er sich der Gründe einer solchen Vorstellung bewußt wurde, wenn auch diese Gründe nur in der Analogie beruhen. Mit der Vorstellung des Chaos scheint aber das *údωρ* des Thales dadurch zusammenzuhängen, daß dasselbe selbst als die Urfeuchtigkeit oder chaotische Feuchtigkeit zu betrachten ist, in welcher die Keime der Dinge enthalten, aber noch nicht geschieden sind, und das Wasser als neutrales Element betrachtet werden kann. (Vergl. die Orphische Mythos beim Athenagoras legat. pro Christianis C. XVIII. Clem. Alex. recogn. ad gent. X, 17, 27. Plato Cratyl. Vol. I. p. 402. ed. Steph. Apollon. Rhod. Arg. 495.)

4) Aristoteles, Plutarch. und Stob. loc. cit. Der erstere sagt, dieses wären wahrscheinlich die Gründe der Behauptung gewesen; die letzteren sprechen davon schon entscheidender.

diesen Erfahrungen allein sein Resultat zog, obet ob er noch mehrere mit diesen verband, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen; eben so wenig, ob er das Wasser als eine flüssige Masse einartiger Theile betrachtet habe, aus welcher durch Verwandlung, d. i. durch Verdichtung und Verdünnung die übrigen Dinge geworden; oder als eine Masse verschiedenartiger Theile im flüssigen Zustande, woraus alle Naturdinge durch Absonderung hervorgegangen sind. Die erstere Erklärungsart hat die meisten Auctoritäten für sich *); aber da kein alter Schriftsteller sie ausdrücklich dem Thales beilegt, so scheint sie nur auf einer Folgerung zu beruhen, welche man aus der Annahme des Wassers als Grundstoff zieht †), einer Folgerung, die noch gar nicht beweist, daß Thales selbst sich die Entstehung der Dinge durch Verdünnung und Verdichtung des Wassers erklärt habe. Es bleibt daher noch immer problematisch, ob nicht vielmehr Thales die Sache sich so vorgestellt habe. Das Universum war in seinem ursprünglichen Zustande flüssig, wie die Keime der Thiere. Ihre Bestandtheile waren aufgelöst und in einem flüssigen Zustande. — Mit jener ersten Erklärung scheint auch die Behauptung zu streiten, daß das Wasser, als Grundstoff aller Dinge, die unterste Stelle in der Natur einnehme, und auf ihm die Erde befindlich sey; eine Behauptung, die er als Folgerung aus dem Satze, daß das Wasser der Grundstoff sey, betrachtete ‡). Denn wenn sich das Wasser in Schlamm- und Erde verdicht, so mußten diese sich doch wohl zu Boden setzen. Vielleicht behauptete Thales nichts weiter, als: das Wasser ist der Grundstoff, aus dem alles entsteht, in den alles aufgelöst wird, ohne die Entstehungsart der Elemente so wie der einzelnen Körper weiter daraus zu entwickeln §).

*) B. B. Heracl. Pont. Alleg. Rom. ed. Gale p. 439. Alexand. Aphrodis. in Arist. Met. 110 b. ed. Venet. 1551. X. b. §.

§) Aristoteles de Coelo III, cap. 5; de generat. et corrupt. I, cap. 1.

§) Aristoteles Metaphysic. I, a. §. *ὅτι τὸ ὕδωρ πρῶτον αἰῶνος (τῆς ἀρχῆς). ὅτι οὐ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς ἀέρος ἀνεπηφάντα αἰῶνα.*

**) Es scheint mit der bildlichen Auffassungsweise der damaligen Zeit und jenen analogen Gründen übereinstimmend, anzuneh-

Allein das Wasser ist nur die ursprüngliche Materie, woraus alles entstanden ist; aber nun fehlt noch die wirkende Ursache, ein Princip der Bewegung, wodurch das Wasser in andere Stoffe verwandelt, oder wodurch die verschiedenartigen Stoffe abgesondert werden. Ob auch Thales nach dieser ersten Ursache geforscht habe, ist nicht entschieden, ja unwahrscheinlich, da Aristoteles versichert, daß die ersten Naturforscher sich nur mit den materiellen Ursachen beschäftigten, und erst späterhin das Bedürfnis einer wirkenden Ursache zur Erklärung der Natur eingesehen hätten⁷⁾. Dessen ungeachtet findet man schon beim Cicero die Nachricht, Thales habe mit der materiellen Ursache eine wirkende verbunden, nemlich eine Intelligenz oder einen Weltgeist; Plutarch und Stobäus berichten dasselbe⁸⁾. Allein ich zweifle sehr, daß man bloß auf die Auctorität dieser Schriftsteller, bei dem Stillschweigen der ältern, dem Thales diese Behauptung mit Zuverlässigkeit zuschreiben kann, oder ob durch die von Aristoteles angeführten Meinungen des Thales: das Universum sey voll Götter, und

men, daß Thales sich die Welt im Allgemeinen als ein lebendiges Thier gedacht habe, das wie die Thiere sich aus Saamenfeuchtigkeit entwickelt habe; wie dieß schon Jac. Thomassius in seinen *Observatt. Select. Halens. T. II. annahm.* Vergl. auch Ritter *Geschichte der ionischen Philosophie* S. 13 und 16. X. d. §.

7) Aristoteles *Metaphysic. I, c. 3.*

8) Cicero *de Natura Deor. I, c. 10.* Thales — aquam dixit rerum initium, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cunctaingeret. Der Widerspruch zwischen dieser und der im 11. K. folgenden Stelle den Anaxagoras betreffend, kann vielleicht zum Theil dadurch gehoben werden, wenn man annimmt, daß die erste Stelle von einem göttlichen, mit der Materie innig verbundenen Wesen, die zweite aber von einer weltbildenden Kraft außerhalb der Materie rede. Hierauf führt auch schon die Frage im 10. K. si dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquae adiunxit. Der bedeutendste Widerspruch bleibt aber freilich immer noch der, daß Anaxagoras als Urheber von der Behauptung einer Weltbildung durch die Gottheit angeführt, und dieselbe doch auch dem Thales beigelegt wird. Hieraus ist die Aufschwächung der Thalesischen Philosophie durch jüngere Schriftsteller unverkennbar. Plutarch *de Deor. Philosoph. I, cap. 7.* Stobaeus *Eclog. Physic. I, c. 3, p. 54. ed. Heeren.* Οὐλῆς γοῦν τοῦ κοσμοῦ τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἐμψυχόν ἑμᾶ καὶ θεῶν πλῆρες διηκίει δὲ καὶ τὰς τοῦ στοιχείου εὐγροῦ δύναμιν θεῶν συντίειν αὐτοῦ.

der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe, womit er die Seele als ein Bewegendes anzusehen scheine⁹⁾, jene Behauptung erwiesen ist. Es kann seyn, daß diese Sätze bei Thales im Zusammenhange standen; vielleicht aber waren sie auch einzelne, isolirte Behauptungen. Wenigstens kann man das erste nicht mit Gewißheit behaupten. Es fällt vielmehr bei Vergleichung dieser Stellen sogleich in die Augen, daß die spätern Schriftsteller, wo Aristoteles noch problematisch spricht, sich eine entscheidendere Sprache erlauben, und geradezu Gott als den Weltgeist, als die Ursache, wodurch alles aus Wasser erzeugt worden, darstellen *).

Hiermit hebt sich der alte Streit, ob Thales ein Gottesläugner gewesen sey, oder nicht, von selbst. Die Geschichte giebt uns keine Data weder zu dem einen, noch zu dem andern, und man kann also über seine Vorstellungsart von Gott nichts Bestimmtes sagen, außer daß es wahrscheinlich ist, daß sein kosmogonisches System keinen Einfluß

9) Aristoteles de anima I, 2. Εἰκοὶ δὲ καὶ Θαλῆς, ὅτι ὡς ἀπορροή-
μοινοιοι, κινητικοὶ καὶ τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν. εἰπερ τὸν Λι-
θὸν εἶπεν ψυχὴν εἶναι, ὅτι τὸν αἰθρὸν κινεῖ. c. 5. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ
δὲ τινὲς αὐτὴν (ψυχὴν) μεμιχθᾶς φασιν. ὅθεν ἰσως καὶ Θαλῆς
εἰρηδὴ πάντα πληρὴ θείων εἶναι. Vergl. de mundo c. 6. Für
Thales hatte Thales sich vielleicht des Ausdrucks δαίμονων bedient,
so führt den Satz auch Diogenes Laert. I, 27. an. Dieses Wort
hat wahrscheinlich zu folgenden Berichten Anlaß gegeben, denen
man das unkritische und unhistorische Zusammenmischen sogleich an-
sieht. Plutarch. Decret. I, 3. Θαλῆς, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ
Στωικοὶ δαίμονας ὑπαρχειν οὐσίας ψυχικάς. εἶναι δὲ καὶ ἥρωας
τὰς πεχωρημένας ψυχὰς τῶν σωμάτων, καὶ ἀγαθοὺς μὲν, τὰς
ἀγαθὰς, κακοὺς δὲ, τὰς φαύλας, und Athenagoras Legat. pro
Christ. ed. Henr. Steph. 1557. p. 28. Πρωτὸς Θαλῆς διαίρει
(ὡς οἱ τὰ κείνου διαίρουντες, ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν) εἰς
θεόν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας. ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν γόνυ τοῦ
κόσμου ἀγεί· δαίμονας δὲ, οὐσίας νοεῖ, ψυχικάς· καὶ ἥρωας τὰς
πεχωρημένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀγαθοὺς μὲν, τὰς ἀγαθὰς,
κακοὺς δὲ, τὰς φαύλας.

*) Vielmehr entspricht es der oben angegebenen Ansicht des Thales,
die Seele als immanentes, bewegendes Princip anzusehen. Aber
auch dieß scheint nur eine Folgerung, die man aus Thales An-
sicht consequent machen konnte, wie es auch Aristoteles vorständig
hinsetzt — nicht eine von ihm selbst ausgesprochene Behauptung.
M. d. G.

auf seine religiöse Ansicht hatte; so wie es auch in spätern Zeiten keine ungewöhnliche Erscheinung ist, daß Gelehrte bei allen ihren Kenntnissen und Verdiensten um einige Wissenschaften, dennoch in der Religion den unangefährten Vorstellungen anhängen, in welchen sie unterrichtet worden sind *). Auch ist der Religionsglaube der Philosophen kein Gegenstand der Geschichte der Philosophie, sondern nur das, was diese über Gott und dessen Verhältniß zur Welt gedacht haben. Davon sagt uns aber die Geschichte den Thales betreffend nichts Zuverlässiges. Die von Diogenes von Laerte und Plutarch in dem Gastmal der sieben Weisen angeführten Aussprüche des Thales: Gott ist das Älteste, denn er ist nicht geboren; die Welt ist das Schönste, denn sie ist von Gott gebildet; keine That auch nicht einmal im Gedanken ist Gott verborgen; könnten, wenn auch ihre Richtigkeit erwiesen wäre, wogegen aber die Uneinigkeit der Schriftsteller, ihr geringer Grad von Glaubwürdigkeit und so vieles andere streitet, doch nicht als Beweise von philosophischen Forschungen, sondern nur von der religiösen Denkungsart des Thales gelten ¹⁰⁾).

Wir können also unter den Philosophemen des Thales nur noch jene Behauptung von der Seele aufzählen. Er behauptete, der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe. Er dachte sich also unter der Seele nichts anders, als eine selbstthätige Kraft, und schrieb denjenigen Dingen, welche nach einem innern Princip zu wirken schienen, wie der Magnet, eine Seele zu.

*) Die in der vorigen Anmerkung ausgesprochene Vorstellungsart, in Verbindung mit der Behauptung: alles sey von Göttern erfüllt, läßt sich aber mit dem ionischen Polytheismus recht wohl vereinigen. X. d. P.

10) Plutarch. Convivium VII Sap. Cap. IX. ed. Hutten VIII. p. 21. Diogen. Laert. 1. 9. 35. 36. (Doch kann hier die Maxime der Kritik angewendet werden, daß das, was mit der größten Allgemeinheit im Alterthume dem Thales beigelegt wird, und oem oben angeführten Grundsatz seiner Philosophie nicht widerspricht, als dem Thales zugehörig angesehen werde. Uebrigens ist zwischen philosophischer Forschung und religiöser Denkungsart keine so große Kluft, wie der Verfasser hier annimmt. Zusatz d. P.)

Dieses sind die wenigen Bruchstücke Thaletischer Philosophie. Alles übrige, was wir noch sonst aufgezeichnet finden, ist entweder späterer Zusatz, oder Folgerung aus den eigentlichen Philosophemen.

Das Gesetz des Verstandes, nach welchem man zu jeder Begebenheit etwas Vorhergehendes annimmt, wodurch jene erfolgt, wendete er, ohne sich des Gesetzes selbst noch deutlich bewußt zu seyn, auf das Weltganze an, und forschte also nach der letzten Bedingung aller Erscheinungen, die er aber doch selbst innerhalb des Weltganzen setzte. Sein Verdienst besteht darin, daß er zuerst die Bahn zu diesen Forschungen brach, den Forschungsgeist bei seinen Zeitgenossen weckte und dem Forschungsgeiste der Folgenden die Richtung gab. Ohne eine eigentliche Schule zu stiften, theilte er einigen Männern in vertrautem Umgange seine Beobachtungen und Forschungen mit, die nun als Selbstdenker, auf demselben Wege weiter gingen, über denselben Gegenstand aber auf ihre eigene Art nachdachten. Die Geschichte hat uns von diesen nur zwei namhaft gemacht, den Thales und Anaximander.

Die Geschichte des ersten ist in große Dunkelheit gehüllt. So viel ist gewiß, daß er von der Insel Egeos gebürtig, in den Zeiten des Thales lebte (geb. um 698 starb um 635 v. Chr.). Ob er, wie Anaximander, mit Thales in Verbindung stand, ist nicht gewiß, da einige Geschichtschreiber melden, daß er keinen Lehrer gehabt, sondern sich selbst gebildet habe, welches aber doch mit einer Verbindung überhaupt nicht streitet, da Thales nie eigentlicher Lehrer, auch nicht des Anaximander war¹¹⁾. Er ist für die Geschichte der Philosophie weniger durch seine Philosopheme, als dadurch merkwürdig, daß er für den Ersten gehalten wird, der in griechischer Prosa über Gegenstände der Religion und Philosophie schrieb; aber in einer Prosa, die sich, das Metrum abgerechnet, noch sehr der Poesie näherte. Seine Geo-

11) Diogenes Laert. I, §. 116 seq. Hesychius. Suidas. Apuleius Floridor. I. Ueber sein Zeitalter s. Weinerts Gesch. d. Wissensch. I B. S. 141. u. f.

darfien sind, wie man aus den erhaltenen Fragmenten sieht, noch in Allegorien eingekleidet*). Von seinen Behauptungen finden wir nur einige ohne weitere Gründe zerstreut angegeben, die wir hier der Vollständigkeit wegen anführen. Pherecydes nahm drei Principien an, Jupiter, (Zeus oder αἰθήρ) die Zeit (χρόνος) und die Erde, welche letztere er sich zuerst in einem chaotischen Zustande dachte. Alle drei sind nicht entstanden, aber aus ihnen und durch sie ist Alles geworden, was ist; sie sind das Beste und Vollkommenste: denn das Erzeugende ist besser als das Erzeugte¹²⁾. Auch wird ihm zuerst die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele zugeschrieben¹³⁾. Wahrscheinlich war es die Seelenwanderung**), unter welcher er die Fortdauer der Seele dachte, doch ohne Ausführung von Gründen, welche nach Ciceros Bericht erst Plato in späteren Zeiten entwickelte.

Sein etwas älterer Zeitgenosse Anaximander aus Milet (geboren um die 42 Olymp. oder 611 vor Chr.) erscheint als ein denkender Kopf, der einen Schritt weiter ging, als Thales, mit welchem er umging. Die Nachrichten von seinen Philosophemen sind bestimmter, ob gleich nicht vollständig; doch setzt uns die Anführung der Gründe, die diesen Philosophen zu seinen Hauptsätzen bewogen haben, in den Stand, seinen Ideengang zu verfolgen. Er hatte eine

*) Apulej. in Florid. lib. II. ed. Bip. p. 130. und Maxim. Tyr. X. Reiske p. 174. Die Schrift handelte nach Theopompus Zeugnis bei Diog. L. I, 116. περί φυσικῆς καὶ θείας. Einige geben ihr den Namen εἰσαγωγός. Die Sammlung seiner Fragmente ist im Anhange angeführt worden. X. d. S.

12) Diogenes Laert. I, §. 119. Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἰς αὐτὸ καὶ χθὼν ἦν. χθὼν δὲ οὐρανὸν ἐγένετο γῆ, ἐκείνη αὐτῇ Ζεὺς γένεσθαι δίδωι. Vergl. auch Clem. Alex. Strom. VI. pag. 631. Ferner Sextus Pyrrhon. III. §. 50. Aristotel. Metaphysic. XIV, cap. 4. Vergl. Cic. de nat. d. I, 14. II, 45. (Nach Greuzer stimmt seine Lehre mit einer orphischen Kosmogonie überein. Nach seiner Lehre ist auch das Wasser Urelement. Achill. Tatius isag. in Arat. phaenomena. c. III. und fragm. apud Sturz. p. 43. 57. Nach ihm wird Kronos von dem Ophioneus (Schlangengott) bekriegt. Vid. Cels. apud Orig. lib. VI. p. 503.) X. d. S.

13) Nach Cicero Tusculan. Quaes. I. c. 16, 17.

**) Vergl. Suidas.

Schrift von der Natur verfertigt, in welcher er sein Gedankensystem kurz niederlegte ¹⁴⁾. Die Nachrichten konnten daher bestimmter seyn, weil sie sich nicht bloß auf unsichere Traditionen gründeten, und sie sind es auch bis auf zwei Punkte, auf welche wir weiter unten kommen werden.

Anaximander behauptete, das Unendliche (*ἄπειρον*) sey dasjenige, aus welchem Alles entstehe, in welches Alles wieder aufgelöst werde ¹⁵⁾. Die Ursache, warum er nicht, wie Thales, eine bestimmte Materie als Grundstoff annahm, lag theils darin, daß er eine unaufhörliche Veränderlichkeit in der Natur behauptete, theils darin, daß ihm die Vorstellung eines absoluten Raums lebhafter vorschwebte. Er legte den unentwickelten Satz: aus Nichts wird Nichts zu Grunde, und da er in der Natur außer sich nichts, als einen Wechsel von Entstehen und Vergehen erblickte, so nahm er an, daß die Natur eine unaufhörliche Reihe von Erzeugungen und Veränderungen sey. Der erste Grundstoff durfte also nicht endlich, beschränkt seyn, damit es nie an Stoff zu neuen Erzeugungen fehle, und der Kreislauf der Veränderungen in der Natur nicht unterbrochen würde. Selbst das Wasser, die Luft, das Feuer erleidet Veränderungen; daher kann nichts unter ihnen der Grundstoff seyn, sondern man muß außer denselben noch etwas anders annehmen ¹⁶⁾. Alles Veränderliche in der Natur ist in Ansehung der Zeit und des Raums beschränkt. Um die Reihe der Veränderungen zu erklären, muß man

14) Diogenes Laert. II. §. 2. *καταλαβὼν ἐκθεσις τῶν αὐτοῦ ἀρεσκόντων*. (Was Euibas von einem Buche *ἀρεσκόντων* sagt, ist von der ersten geographischen Tafel zu verstehen, die ihm Strabo zuschreibt. Siehe Schleiermachers im Anhange angeführte Abhandlung über Anaximander S. 124. Zusatz d. F.)

15) Aristoteles Physicor. I, c. 4. Sextus Emp. (Pyrrhon. III, §. 30. Diogenes Laert. II, §. 1. Plutarch. de placit. philos. I, 3. Stobaeus Eclog. ed. Heeren. I. p. 293.

16) Plutarch. Stob. l. c. *ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἢ γένεσις ἢ φθορά*. Hierher gehört auch Arist. Physicor. III, c. 8. Simplicius Comment. in Physic. p. 6. (Auch de coelo p. 151. Hier wird ein Grund für das Unendliche des Anaximander angegeben, daß nur aus Unendlichem Unendliches hervorgehen könne. Zusatz d. F.)

etwas voraussetzen, was nicht beschränkt ist, d. h. was keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume hat, das Unendliche. Dieses Unendliche soll aber dasjenige seyn, woraus alles wird; es muß also etwas den Raum Erfüllendes seyn. Anaximander dachte sich also unter den Unendlichen die Materie; die nicht entstanden ist, und nicht vergeht, und den unendlichen Raum erfüllt*), aber er hatte für diese drei Begriffe nur ein Wort, weil er sie noch nicht deutlich dachte. Es ist nun leicht einzusehen, warum er das Unendliche das Unzerstörbare und Unvergängliche (*αὐλόμενον, ἀθάνατον*) nannte und warum außer demselben alles vergänglich ist. Dieses Unendliche war ihm auch zugleich das Göttliche in der Natur; denn es umfaßt alles, was wirklich ist, und vielleicht führte ihn eine etwas deutlichere Ahnung der Idee der Gottheit darauf, das Unendliche und die Gottheit in Eins zusammen zu fassen, wie Xenophanes auf eine andere Art that. Denn zwei Unendliche können nicht neben einander bestehen¹⁷⁾).

Da Anaximander unter dem Unendlichen ursprünglich nichts anders, als die Materie überhaupt, welche den Raum erfüllt, sich dachte, so konnte er dasselbe durch keine bestimmte Materie z. B. Wasser, Luft erklären, denn diese dachte er sich in dem Unendlichen, welches daher von jenem verschieden seyn muß. Weil es ihm aber an einem Ausdrücke

*) Gegen diese Ansicht Tennemanns und seinen hier folgenden Versuch, die Angaben derer, nach welchen Anaximander sein *ἄπειρον* für ein Mittel Ding zwischen Luft und Feuer gehalten, und derer, welche behaupten, er habe es überhaupt der Qualität nach unbestimmt gelassen, zu vereinigen, erklärt sich Schleiermacher a. a. O. S. 99. K. d. φ.

17) Aristotel. *Physicor.* III, c. 7. φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὑλὴ χρωμένοι τῷ ἄπειρῳ. διὸ καὶ ἀποποντο περιεχόν ποιεῖν αὐτο, ἀλλὰ μὴ το περιεχόμενον. Daß das Unendliche des Anaximander das *περιεχόν* ist, wird auch durch Anaximenes Philosophie außer Zweifel gesetzt. Aristotel. *Physicor.* III, c. 4. διὸ καθάπερ λεγόμεν, οὐ ταύτης ἀρχῇ, ἀλλ' αὐτῇ τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιεχεῖν ἅπαντα καὶ κυβεῖν αὐτὰν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσιν πύρα το ἀπειρον ἄλλας αἰτίας, ὅλον τὸν ἡ φιλιαν, καὶ τούτῳ εἶναι το θεῖον, ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνολόμενον, ὡς περ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

für die Materie überhaupt fehlte, so konnte er diese nicht anders, als in Vergleichung mit bestimmten Materien bezeichnen. Denn hätte er alle Eigenschaften der vier Elementarstoffe von dem Unendlichen verneint, so wäre bei Ermangelung anderer Bestimmungen ein bloßes Nichts, ein Gedanken-Ding übrig geblieben. Daher bestimmte er die Eigenschaften des Unendlichen in Vergleichung mit den Elementen, oder er setzte sie unbestimmt. Das Unendliche ist feiner, als Wasser, gröber als Luft; feiner, als Luft, gröber, als Feuer. Man kann also sagen, daß Anaximander das Unendliche bestimmt, und auch nicht bestimmt habe, und es ist kein Widerspruch, wenn das letztere einige Schriftsteller behaupten ¹⁸⁾.

Da aus dem Unendlichen alle Dinge entstehen sollen, so läßt sich dieß auf eine doppelte Art denken; die Elementen-

18) Aristoteles Physicor. I, c. 4. de Coelo III, c. 5. [Wenn diese Stelle sich auf Anaximander bezieht. X. d. P.] Noch eine andere Meinung findet man in der dem Aristoteles beigelegten Schrift de Melisso Xenoph. Gorgia c. 2. Anaximander habe den Grundstoff für Wasser gehalten; welche aber schon aus dem Grunde, weil diese Schrift so fehlerhaft auf uns gekommen ist, wenig Bedeutung hat. Plutarchus de placit. I, c. 3. ἀμωγται δὲ οὗτος, μή λεγών, τί ἐστὶ τὸ ἀπειρον, ποτερον ἢ τοῦ ὕδατος, ἢ τοῦ ἀέρος, ἢ τοῦ πυρὸς, ἢ ἄλλου τινὸς σωματός. Stobaeus Ech. Phys. I, p. 294. sagt noch, τὸ δ' ἀπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ἐκ τῶν στοιχείων, wodurch die obigen Fragen alle Bedeutung verlieren. Diogen. Laert. II, §. 1. sagt nur daß X. die ἀρχὴ nicht weiter bestimmt habe. Simplicius in Physica. Arist. p. 6. λέγει δ' αὖτις (ἀρχὴν) μὴτε ὕδωρ, μὴτε ἄλλο τινὸς καλουμένου αἵματος στοιχείου, ἀλλ' ἐκ τῶν στοιχείων ἀπειρον. X. d. Verf.

Der Fortschritt, welchen Anaximander in der Forschung über das Grundprincip (ἀρχή, welchen Namen er zuerst ausdrücklich gebraucht haben soll) machte, bestand darin, daß er keinen bestimmten Stoff als solches ansah, und sich dadurch über das empirische Gebiet in das Gebiet des Gedankens erhob. Ein bestimmter Stoff ist zugleich ein beschränkter, das Grundprincip kann daher nur ein unbegrenztes sein. Anaximander scheint demnach nicht sowohl behauptet zu haben, das Unbegrenzte ist das Grundprincip, als vielmehr der Grundstoff ist ein unbegrenzter — (welches von dem Wasser nicht gelten konnte) — und darum auch ein unbestimmter, der alles andere in sich noch ungeschieden enthält — wodurch auch diese Behauptung mit dem Begriff des Chaos wieder in Verbindung steht — ein durch seine Unendlichkeit von den Elementen verschiedener Grundstoff, der alles andere enthält (τὸ παρῆχον) in dem alles seinen materiellen Grund hat. Dieß meine einfache Ansicht über das ἀπειρον des Anaximander.

Stoffe oder die vier Elemente sind schon in dem Unendlichen enthalten, und sie werden durch die Bewegung bloß ausgeschieden und gesondert; oder sie werden erst aus dem Unendlichen durch Verwandlung, durch Verdünnung und Verdichtung erzeugt. Es ist sonderbar, daß Aristoteles beide Hypothesen dem Anaximander zuzuschreiben scheint¹⁹⁾. Doch wird dem Anaximander ausdrücklich nur die erste zugeschrieben, und auch Theophrast fand sie in seiner Schrift, nach Simplicius Bericht²⁰⁾. Die zweite wird nicht dem Anaximander ausschließlich beigelegt, und sie besteht auch nicht mit der Grundlage dieser Philosophie. Denn Anaximander nahm das Unendliche als beharrlichen und unveränderlichen Grundstoff an; dieser wäre aber nicht unveränderlich, wenn durch Verwandlung desselben alle Dinge entstünden. Man wird also nicht irren, wenn man annimmt, daß Anaximander verschiedenartige Stoffe, beinahe wie Anaxagoras, in dem Unendlichen sich dachte, durch deren Absonderung, oder Trennung des Ungleichartigen *) und Verbindung des Gleichartigen alle Dinge entstehen. Das Verbinden der gleichartigen Stoffe in eine Masse wäre so die Entstehungsart der Dinge, und die Trennung und Zerstreuung der

19) Aristoteles Physic. I, c. 5. οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς γινόμεναι τὰς ἐναντιότητας ἐκ κινήσεως, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος φησὶ, καὶ ὅσοι δὲ ἐν καὶ πολλὰ φασὶν εἶναι τὰ ὄντα, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας. ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἀκρίνουσι τὰ ἄλλα. Metaphysicor. XII, c. 2. — De Coelo III, c. 5. ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἐν τούτῳ ποιοῦσιν ὕδωρ, ἢ αἶρα, ἢ ὕδατος μὲν λεπτοτερον, αἶρος δὲ πυκνότερον, εἰς ἐκ τούτου μανούητε καὶ πυκνούητε τ' ἄλλα γίνωσιν. Beides läßt sich schwerlich anders als auf die angegebene Weise vereinigen.

20) Simplicius in Physic. Arist. p. 6. b. καὶ ταῦτα φησὶν ὁ Θεόφραστος παρὴν πλησίον τοῦ Ἀναξίμανδρου λεγέειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἐκ ἑνὸς γὰρ φησὶν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγινῆ φερόσθαι πρὸς ἀλλήλα, καὶ ὅ, τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ ἦν, γινώσθαι χρεῖστον, ὅ, τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστον, ὥς οὐ γινόμενον ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον. Themistius ad Arist. phys. fol. 16. a. und Augustin de civ. dei VII, 2.

*) Fast scheint es aber, als habe Aristoteles des Anaxagoras und seine eignen Unterscheidungen in die einfachere Lehre des Anaximander hineingetragen. Vergl. auch Ritter S. 181 u. ff. A. b. S.

selben, die Art, wie sie wieder vergehen. *) Und dieses nannte Anaximander vielleicht Verdickung und Verdünnung (*πύκνυν, μανον*). **) Diese Darstellung des Anaximandrischen Systems verträgt sich nicht nur mit dem Bruchstücke von der Bildung der Welten, welches Eusebius aus dem Plutarch erhalten hat, sondern wird auch durch sie bestätigt.

Anaximander behauptete also das Vorhandenseyn der mannichfaltigen Stoffe, woraus die Dinge bestehen, in dem Unendlichen, aber nicht die Präexistenz der letztern selbst; denn diese entstehen erst durch die Anhäufung der erstern. Wie weit diese Existenz des verschiedenartigen Stoffes sich erstreckt, ob es bloß Bestandtheile der Elemente oder auch spezifische Körpertheile sind, läßt sich nicht ganz bestimmt festsetzen. Nach einer Nachricht des Simplicius scheint man das Letztere annehmen zu müssen, da Anaximander aus präexistirenden Goldtheilchen Gold entstehen ließ ²¹⁾.

Das Gesetz, wodurch dieses geschieht, ist, daß ähnliche Materien sich gegen einander bewegen. Bewegung wird also vorausgesetzt; welche aber nur dadurch möglich ist, daß es verschiedenartige Stoffe in dem Unendlichen giebt, und daß sie sich zerstreut befinden. Diese Bewegung ist daher auch gleich ewig mit dem Unendlichen selbst; unaufhörlich entstehen und vergehen Dinge ²²⁾. Den Inbegriff der entstandenen

*) Ueber das Vergehen der Dinge enthält die Stelle beim Simplicius in phys. Ar. p. 6. a. ein merkwürdiges Bruchstück, welches Schleiermacher so übersetzt: woher das, was ist, seinen Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Billigkeit; denn so gebe es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit; welche biblische Rede unwillkürlich an die orientalische Lehre vom Abfalle der Dinge erinnert, und nach Ritter S. 197. die ungleiche Vertheilung der Theile des Unendlichen, das Hervortreten und die Aufhebung eines Uebergewichts bezeichnet. Vergl. Plat. de placit. 1, 3. Orig. phil. c. VI. A. d. S.

**) Aber es ist keine Spur vorhanden, daß sich Anaximander selbst dieser Ausdrücke sollte bedient haben. A. d. S.

21) Simplicius loc. cit. not. 20.

22) Simplicius l. c. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιοῦμενον τοῦ στοιχείου τὴν γενεὴν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρίνομενων τῶν ἐναντίων δια τῆς αἰθρίας κινήσεως.

Dinge nannte Anaximander, wie es scheint, Himmel, oder Welt *). Daher behauptete er, daß unzählige Welten entstehen **), und vergehen, während daß das Unendliche immer unveränderlich bleibt **). Die Art und Weise, wie die Welten entstehen, ist nach einigen Bruchstücken folgende. Wärme und Kälte, welche von Ewigkeit her zeugende Kraft besitzen, sondern sich ab; ein feuriger Kreis setzt sich um die Luft, welche die Erde umgiebt, wie die Rinde um den Baum, und zerspringt in Stücken, nachdem er sich selbst zu verzehren angefangen hat; aus diesen Trümmern bilden sich die Himmelskörper **), welche durch den Druck der Luft eine runde Form erhielten ***).

*) Nach den Stellen bei Eusebius und Simplicius (in phys. p. 6. a.) Himmel und Welten. Ritter bildet hieraus den ersten Gegensatz, der sich ihm in der Weltbildung hervorhob. S. 185. X. d. F.

25) Plutarch. de placit. I, c. 3. Stobaeus Ecl. p. 292. Diogenes Laert. II, 1. Cicero de nat. Deor. I, c. 10. Unter den Welten verstand er dann wohl nur einzelne Theile des Weltganzen, die Erde, die Sonne u. s. w. Daher sagt Diogenes *ναί τε μὲν μὲν μεταβάλλουσιν, το δὲ πάντ' ἀμεταβάλλοντες ὄντι*.

**) Wird aber der Ausdruck Welt im eigentlichen und strengen Sinne genommen, dann wird jene Vielheit der Welten, entweder von einer Mehrheit nach einander entstandener und wieder untergegangener Welten, oder von einer gleichzeitigen Vielheit von einander geschiedener Welten, verstanden. Nach Schleiermacher könnte das letztere, ohne dem Anaximander einen Widerspruch Schuld zu geben, nur so gedacht werden, daß Anaximander sich zu dieser, aus unsrer Erde und ihren Gestirnen bestehenden Welt noch mehrere, also nicht wahrnehmbare, gedacht habe, an welchen jenes Gesetz der Berechtigkeit ohne Untergang des Ganzen geübt werde. Um aber nicht dem Anaximander Speculationen unterzulegen, deren Verwickelung der anfangenden Philosophie keinesweges angemessen scheint, ist es rathsamer, jenen Ausdruck von Weltkörpern oder Sphären der Welt zu verstehen, womit es sich auch wohl vereinigen läßt, daß er nach einigen obigen Stellen z. B. bei Cicero, die Götter für Welten hielt. X. d. F.

24) Stobaeus p. 500. *αὐτὸν δὲ φησὶν καὶ πρῶτον μὲν μακρόν*. Eusebius Praeparat. evang. I, 8. Daher nannte er die Sterne *πλάσματα αἰθέρος τροχῶν, πυρὸς σφαῖρας*. Stobaeus Eclog. p. 500. Vergl. Plut. plac. II, 15 sq. 20 sq. 24 sq.

***) Hinzugefügt muß noch werden, daß Anaximander den angeführten Zeugnissen zufolge also zwischen der Erde, welche als in der Mitte stehend oder schwebend gedacht wird, und dem aus Luft gebildeten Feuerkreis, so wie den aus diesem entstandenen Feueransätzen, wunden und um die Erde in radförmiger Gestalt bewegten Gestirnen den Gegensatz von Warmen und Kalten angenommen zu haben

Auch über den Ursprung der Thiere und des Menschengeschlechts wagte Anaximander eine Hypothese, die wir nur anführen, um zu zeigen, wie sich der Kreis der Speculation nach und nach erweiterte. Er meinte nemlich, die Menschen wären anfangs von Thieren anderer Art erzeugt worden, und zwar aus dem Grunde, weil die Thiere ihre Nahrung von selbst finden, der Mensch aber nach der Geburt nur durch Säugung kann erhalten werden. Man sieht dieser Hypothese ihr Jugendalter an, weil sie nichts erklärt, und eine Abweichung von Naturgesetzen annimmt, die unbegreiflicher ist, als die zu erklärende Sache ²⁵⁾.

Wir übergehen die ihm zugeschriebenen Entdeckungen und Muthmaßungen über Gegenstände der Natur, vorzüglich des Himmels, wodurch er sich, wie Thales, nicht sowohl um die Wissenschaft, als um die Cultur der Menschheit Verdienste erwarb; denn er wagte über Dinge zu forschen, die bisher der Volksglaube für göttliche Wesen angesehen hatte, und über welche nachzudenken als sträfliche Vermessenheit erscheinen mußte. Nur durfte und konnte Anaximander die religiösen Meinungen wohl nicht ganz verlassen; auch er erklärte die Sterne für Götter, die entstanden und

scheint; ferner daß die Erde eine kugelförmige (Diog. L.), oder, was wir als genauere Angabe mit Schleiermacher vorzuziehen geneigt sind, walzenförmige Gestalt (Euseb. l. l.) habe, und ihre Höhe den dritten Theil des Durchmessers betrage. A. d. S.

- 25) Eusebii Praep. Evang. I, c. 8. Plutarch. Quaest. convival. VIII, c. 8. de placit. V, c. 19. Orig. phil. C. VI. [Schleiermacher a. a. O. S. 121. findet diese Behauptung des Anaximander mit der kosmologischen Ansicht desselben in genauem Zusammenhange. Die Stelle des Plutarch bei Eusebius nemlich bezeichnet: „die allmähliche Zunahme des Organisationsprocesses, der zuerst, nachdem der Wasserbildungsprocess seine größte Höhe erreicht hatte, und abzunehmen anfangt, im Reichen sich in rohen und abentheuerlichen Gestalten gezeigt, die auf dem Trocknen nur ein kurzes Leben gestiftet. Allmählig aber sey der organische Bildungsprocess vollkommen geworden, und nachdem andere Thiere schon beständiges Leben und Erneuerung aus sich selbst gewonnen, an der Stelle der ursprünglichen Erzeugungen aus dem Feuchten, sey auch der Mensch entstanden, zuerst aber auch ohne Selbstständigkeit, von andern Thieren wahrscheinlich auch nur für ein kurzes Leben ernährt, bis endlich auch er zur Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit allmählig heran gereift sey.“ Vergl. auch Ritter a. O. S. 200 ff. Zufag d. S.]

vergänglich sind ²⁶⁾; wenn er nicht etwa das Unendliche, das ewig Beharrliche für das eigentliche göttliche Wesen ansah, und im Uebrigen sich nach der gemeinen Vorstellungsart bequemte *). Es war indessen doch kein unbedeutender Vortheil, daß der Beobachtungsgeist auf die Himmelskörper gelenkt, und der Grund zur Astronomie gelegt wurde, welche zwar noch eine ziemliche Zeit hindurch mit dem religiösen Aberglauben vermengt, aber doch endlich zu dessen Zerstörung am Kräftigsten mitwirkte. Denn nur so lange, als die Natur, die Bewegung und die Gesetze dieser Körper noch ein unburchdringliches Geheimniß waren, konnte der menschliche Verstand in ihnen etwas Göttliches ahnen.

Von diesen Philosophemen entfernte sich Anaximenes, geboren um die 56 Olympiade (gegen 557 vor Chr.) nicht weit. Er war ebenfalls aus Milet und ein Freund des Anaximander. Mit ihm nahm er zwar ein Unendliches als den Urstoff der Dinge an; er verstand aber die Luft (*αἴρ*) darunter. Es ist nicht schwer zu erklären, wie er zu dieser Behauptung kam, wenn man unter dem Unendlichen des Anaximander die Materie versteht, welche den unendlichen Raum erfüllt. Denn die Bemerkung, daß Luft auch da ist, wo kein Körper sich der Anschauung darstellt, konnte ihn leicht bestimmen, an die Stelle der Materie überhaupt die Luft zu setzen. Daher erklärte er die Luft für das der Größe nach Unendliche, d. i. im Raume Unbegrenzte. Hierzu kam noch, daß er, wie Thales, wahrscheinlich aus einigen Beobachtungen einseitig schloß, die Luft müsse der Urstoff aller Dinge seyn, weil er aus ihr

26) Plutarch. Placit. I, c. 6. Stobaeus p. 56. Cicero. Nat. Deor. I, c. 10.

*) Mit Recht bemerkt Schleiermacher S. 116, daß, weil X.'s Philosophie den Gegensatz des Geistigen und Materiellen noch nicht kennt, und sein Urwesen sich gleichgültig gegen diesen, wie andere Gegensätze verhält, man ihm auch den Vorwurf des Atheismus nicht machen dürfe; daß sich aber in seiner Lehre von den Göttern das Bestreben ankündigt, die volksthümlichen mythischen Vorstellungen von den Göttern an eine ihnen angemessene Stelle zu bringen, und von dem, noch unbestimmten, Entwurf der Idee eines höchsten Wesens ganz zu trennen. A. d. G.

die Entstehung einiger Dinge erklären zu können glaubte ²⁷⁾. Aus Luft entstehen Wolken, aus Wolken Regen, aus diesem erhalten Pflanzen und Thiere ihre Nahrung *). Selbst die Seele, welche den menschlichen Körper beherrscht, ist nichts anders, als Luft ²⁸⁾. Die Dinge, behauptete er aber, entstehen aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung ²⁹⁾. Wir halten uns hier nicht länger auf; denn Anaximenes ist kein so origineller Denker, als Anaximander. Indessen zeigt sich doch hier schon das Fortschreiten des Verstandes, indem Anaximenes ein feineres, minder in die Sinne fallendes Wesen, als Thales, für den Urstoff erklärte, bei Erklärung der Dinge daraus auch auf das Wesen der Seele Rücksicht nahm, und der Hypothese mehr Umfang, aber eben nicht

27) Aristoteles *Metaphys.* I, c. 5. Diogenes Laert. II, §. 3. Simplicius in *Physica* Aristot. p. 6. a. *μὴν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπείρου φησὶν ὡς περ ἐκεῖνος, οὐκ ἀορίστον δὲ ὡς περ ἐκεῖνος, ἀλλὰ καὶ ὀρίσμενόν, αὐτὰ λέγων αὐτὴν.* Plutarchus *Plac.* I, c. 5. Bergl. *Stobaei ecl.* p. 296. *ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλυσέσθαι.* Bergl. *Ensch. praep. evang.* I, 8. und *Cic. Acad. Qu.* II, 37.

*) Plutarch. *plac.* III, 4. Orig. *Philos.* c. VII. X. d. §.

28) Plutarch. *plac.* I, 3. Bergl. *Stobaei ecl.* I, 1. *οἷον ἡ ψυχὴ φησὶν, ἡ ἡμέτερα, αἴθερ οὐρα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ αἴθρ περιέχει.* Andere beziehen auch diesen Begriff auf den Begriff des Chaos als umfassendes Element, so wie das Chaos auch bei Lucret. V, 417. als leerer Raum vorgestellt wird. Bergl. *Huschke anal. crit.* p. 107 sq. *Ust Grundriß der Philologie* X. d. §.

29) Simplicius I. c. Origenes *Philosoph.* c. 7. [Nach der Stelle bei Euscb. wird mit dieser Verdünnung und Verdichtung auch eine ewige Bewegung seines Urprincips von ihm behauptet. Aus der zusammengedrückten Luft entstehe zuerst die sehr platte Erde, welche daher mit Grund sich auf derselben bewege. Sonne, Mond und die Menge anderer Gestirne haben aus ihr ihren Ursprung. Darum habe er die Sonne auch Erde genannt, die aber ihre Wärme durch ihre äußerst schnelle Bewegung empfangen habe. Diese Annahme läßt sich mit der bei Plutarch. *de plac.* III, 4. angeführten recht wohl vereinigen, wenn man mit Ritter (S. 37.) annimmt, daß die Erde nicht habe aus der Luft entstehen können, ohne die zwischen beiden liegenden Grade des Dichtseyns durch Wolke, Wasser und andere durchzugehen, und damit die Stelle des Plutarch. *de primo frigido* verbindet, nach welcher die Kälte und Wärme der Luft durch Verdichtung, Wärme und Feuer durch Verdünnung entsteht, so daß durch eine Verwandlung des Grundstoffs die übrigen sogenannten Elemente und die einfachen Körper erklärt werden.]

Zusatz d. §.]

mehr Wahrscheinlichkeit zu geben suchte. Wenn er behauptete, die Seele sey eine Art Lust, so war dieses wahrscheinlich in dem Geiste der gemeinen Vorstellungsart gesprochen. Der Zusammenhang des Athemholens mit dem Leben, des Lebens mit den Äußerungen der Seele, und die Bemerkung, daß mit dem letzten Athemzuge alles Leben, Empfindung und Bewußtseyn verschwunden sey, veranlaßte die Meinung, die Seele für ein lustartiges Wesen zu halten, welche von mehreren Philosophen behauptet wurde²⁹⁾, auch in unsern Zeiten noch fortdauert. Um so eher konnte Anaximenes die unendliche Lust für das göttliche Wesen halten³⁰⁾.

D r i t t e r A b s c h n i t t .

Darstellung der Philosophie der Pythagoreer.

Die Geschichte der Pythagoreischen Philosophie darzustellen, ist ein äußerst schwieriges Unternehmen. Kein Theil der Geschichte ist mit solchen, fast unüberwindlichen, Schwierigkeiten verknüpft; keiner hat so sehr mit Armuth und Reichtum zu kämpfen; in keinem ist der wahre Mittelweg, der zur Wahrheit führt, so schwer zu finden. Diese Geschichte begreift die Philosopheme des Pythagoras und seiner Schüler und ersten Nachfolger; also eine ansehnliche Reihe von Männern, die, an Grundsätzen wie an Talenten wahrscheinlich sehr ungleich, dennoch durch die allgemeine Benennung

29) Aristoteles de anima I, c. 2. Plutarch. Stob. I. c. Plat. Phaedo c. 14, 29.

30) Cic. Nat. Deor. I, c. 10. Augustin de civ. dei VIII, 2. Stobaeus p. 56: *Αναξίμανδρος ἀπεφύρατο τοὺς ἀναισθητοὺς οὐρανούς θείους. Αναξίμανης τὸν αἶρα. Αἱ δὲ ὑπάρχουσιν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγόμενων τὰς εὐνοκτοῦσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι ὄντως.*
[Auch hier gilt zum Theil das in der Note * S. 71. Gesagte.
Zusatz d. H.]

Pythagoreer zusammengefaßt werden. Wenn man auch zugeben muß, daß sich diese Benennung auf etwas Gemeinschaftliches gründet, welches sie in einen geistigen Bund vereinigte, so ist doch dieses selbst nicht so im Klaren, daß man das Eigenthümliche, wodurch sich Jeder höchst wahrscheinlich auszeichnete, mit historischer Schärfe davon absondern könnte. Es ist daher natürlich, daß manche eigenthümliche Behauptungen in den allgemeinen Lehrbegriff der Pythagoreer aufgenommen worden sind, und daß man die Entstehung und nach und nach erfolgende Ausbildung und Entwicklung des gemeinschaftlichen Systems historisch nicht genau verfolgen und begründen kann; daß daher der Willkühr in Darstellung, Deutung und Ausschmückung desselben viel Raum gegeben ist. Die Hauptursache dieser Schwierigkeiten ist der Mangel an ächten und unbezweifelten Denkmälern Pythagoreischer Philosophie, und die Beschaffenheit der ältern und neuern Nachrichten von derselben.

Es ist zuerst ungewiß, ob Pythagoras etwas geschrieben hat*). Das goldne Gedicht**), wenn es auch Sittensprüche dieses Philosophen enthält, hat doch wahrscheinlich erst in spätern Zeiten diese Form erhalten; und so schätzbar es wegen seines moralischen Inhalts ist, so wenig giebt es uns doch über die eigentliche Philosophie dieses Weisen Aufschluß. Die Briefe des Pythagoras, der Theano, der Myia und Melissa***) enthalten zwar

*) S. Fabricius in bibl. Gr. lib. II. c. XII. §. 14. und lib. I. c. 19. §. 2. Menagius ad Diog. L. VIII, 7. Cuperus in observ. p. 280. — Diog. L. und Iamblich de vita Pythagor. c. 28. 29. behaupten es. K. b. §.

**) *Xpovoa eny* in den Sammlungen der Gnomiker von Glandorf (1. T.) so wie in der von Brunck. (Uebersetzung von Gleim. Halberst. 1786. 8.) Auch mit andern Pythagoreischen Schriften zusammen in *Pythagorae aurea carmina*, Timaens Locrus, Ocellus Lucanus, Malchus (Porphyrus) de vita Pythagorae ed. Conr. Ritterhusius. Ald. 1610. 8. K. b. §.

***) In Gale opusc. myth. physic. et eth. (p. 755 sq.) wo auch die *sphaera divinatoria de decubitu aegrotorum* ab Apuleio lat. versa. Conf. Casp. Barth advers. XXX, 7., so wie in *Socratis et Socraticorum, Pythagorae et Pythagoricorum, quas feruntur, epistolae* ed. Orellius 1816. 8. K. b. §.

nichts, was sie verdächtig machte, aber ihre Richtigkeit ist gleichwohl wenig wahrscheinlich, da es nicht wohl denkbar ist, daß sich diese Kleinigkeiten allein aus den Trümmern der Zeit sollten erhalten haben. Wir lernen aus ihnen auch weiter nichts, als ihre Verfasser wegen ihres reinen und gebildeten moralischen Sinnes bewundern. Weit verdächtiger ist das Fragment der Theano beim Stobäus (p. 302). Denn ist es wohl wahrscheinlich, daß schon zu Pythagoras Zeiten seine Philosophie außer dem Bunde so weit ausgebreitet worden sey, daß Theano sagen konnte, sie habe gehört, daß viele Griechen die Pythagoreische Lehre von den Zahlen nicht recht verstanden hätten?

Wenn die Richtigkeit der Schriften, welche man dem Ocellus Lucanus*) und Timäus Locrus**) beilegt, aus sichern Gründen könnte erwiesen werden, oder vielmehr wenn nicht so viele wichtige Zweifel dagegen vorhanden wären, die schwerlich befriedigend aufgelöst werden können, so hätten wir zwei merkwürdige Ueberreste von Pythagoreischer Philosophie. Allein die Gründe gegen ihre Richtigkeit überwiegen die für dieselbe in einem so hohen Grade, daß selbst diejenigen, welche sie ehemals für acht hielten, diese Meinung zurückgenommen haben¹⁾. So lange nicht

*) *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* in der Ausgabe der Pythagoreischen Schriften von Rittershusius, in Gale opusc. myth. p. 499 ff.; mit dem Timaeus von Batteux herausgegeben, Par. 1768. 3 Voll. 8.; einzeln von d'Argens, Berl. 1792. 8. und zuletzt von Aug. Fr. Wilh. Rudolphi, Lips. 1801. 8. Uebersetzt von Bardili mit dessen Abhandlung über den Geist des Ocellus in Fülleborns Beitr. St. X. Nr. 1—3. X. b. p.

**) *Περὶ τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς*, bei Rittershusius und Gale (p. 539 ff.) s. vorhergehende Anmerkung; einzeln von d'Argens, Berl. 1763. 8. Uebersetzt von Bardili mit Anmerkungen ebenfalls in Fülleborns Beitr. St. IX. X. X. b. p.

1) Meinerß war der erste, der mit scharfsinnigen Gründen ihre Richtigkeit bestritt *Historia de vero Deo* P. II. p. 312 seq. Geschichte der Wiss. in Griechent. und R. I. B. S. 534 ff., über die Richtigkeit einiger pythagoreischen Schriften in der Philolog. Bibl. I. B. 5 St. S. 204. Die Richtigkeit der Schrift des Timäus behauptete Liebmanna im deutschen Museum 1778 August und in den ältesten griechischen Philosophen. Im Geist d. speculativen Philos. I. B. S. 89. trat er aber auf Meinerß Seite. Ocellus und Timäus er-

etwas Bedeutenderes für sie gesagt wird, welches nicht leicht zu erwarten ist, so lange kann man zum wenigsten beide nicht als sichere Quellen in der Geschichte der Philosophie gebrauchen.

Außer diesen findet man beim Stobäus, Jamblichus, Nicomachus und andern noch einige Fragmente von ältern Pythagoreern, unter denen die von Philolaus und Archytas vorzüglich Aufmerksamkeit verdienen. Sie haben einen eignen Charakter, ein gewisses Gepräge des Alterthums an sich, welches sich sowohl in der Sprache, als in dem Inhalte zeigt. Die Ueberreste des Philolaus scheinen doch zu seyn, zum wenigsten wird man keinen bedeutenden Grund gegen ihre Aechtheit ausbringen können. Die Sprache verräth das Alterthum; die Behauptungen sind pythagoreisch, und enthalten nichts, was nicht ein denkender Kopf dieser Zeit konnte gesagt haben*). Die Fragmente des Archytas sind größern Bedenklichkeiten unterworfen**). Es kommen

hätten einen neuen scharfsinnigen Verfasser in Warbill (Epochen der vorzüglichsten philosoph. Begriffe 1. Th.) Durch vollständige Vergleichung der Schrift des Sokrates mit dem Platonischen Timäus habe ich in dem System der Platon. Philos. 1. B. S. 93 f. Meiners und Liebmanns Gründe noch mehr zu befestigen gesucht. [Auch Böckh, de platonica mundi fabrica p. XXIX. und II, Leben und Schriften des Plato S. 370, halten dieselben nur für einen spätern Auszug des platonischen Timäus. Doch sind auch nicht alle Zweifel gegen die Aechtheit des platonischen Timäus gehoben. In jedem Falle sind in beiden Schriften Philosopheme pythagoreischer Abkunft enthalten. Die Aechtheit der Schrift des Ocellus haben schon Gräher, wegen präciserer Lehrlage die man darin findet, und weil sie nicht im dorischen Dialekte geschrieben ist (was aber, wie schon Brucker I, S. 1123. bemerkte, der Umänderung einer spätern Hand zugeschrieben werden kann) bezweifelt. Für die Aechtheit derselben streitet ihr neuer Herausgeber Rudolphi; s. vorh. Anm. Im Grunde beruht sich hier Alles um die schwierige Bestimmung, was die Aelteren gedacht haben und was die Reuern entlehnt, aber an ihren Gedanken verändert haben. Zusatz b. S.]

*) Eine genauere Forschung über diesen Pythagoreer haben wir seitdem durch A. Böckh's Schrift erhalten: Philolaus des Pythagoreers Leben nach den Bruchstücken seines Werks. Berlin 1819. 8. X. d. S.

**) Die meisten findet man zusammengestellt in der von Orell herausgegebenen Sammlung (opera graecor. veter. sententiosa) I. Theil. X. d. S.

in ihnen nicht nur Platonische, sondern auch Aristotelische Sätze fast mit den Worten dieser Philosophen vor²⁾. Nun könnte man zwar zugeben, daß Archytas wohl eben so gut um die Platonische Philosophie habe wissen können, als Plato um die Philosophie des Archytas, weil beide nicht nur einander persönlich kannten, sondern auch Briefe wechselten und einander ihre Schriften zusendeten. Allein von den Philosophemen des Aristoteles konnte doch Archytas gar nichts wissen, zumal von solchen, die auf ganz eignen Ansichten beruhen; wenn man nicht die sehr unwahrscheinliche Hypothese annehmen will, daß beide unabhängig von einander auf einerlei Untersuchungen und Resultate kamen, und sogar dieselben Worte zu ihrer Darstellung wählten. Ober sollte Aristoteles diese Gedanken aus den Schriften des Pythagoreers entlehnt haben? Dieses streitet mit dem Charakter und dem philosophischen Geiste dieses Mannes, der wohl Gedanken seines Lehrers in sein System aufnahm, aber mit andern Bestimmungen, in einer andern Einkleidung. Und warum sollte er des Archytas Lehren wider seine Gewohnheit mit keinem Worte erwähnt haben? Etwa um nicht auf die Quelle, woraus diese Sätze entlehnt waren, aufmerksam zu machen? Aber wie konnte er hoffen, daß durch seine Plünderung zu verbergen, da die Schriften des Archytas nicht konnten vernichtet werden? Hierzu kommt nun noch, daß mehrere philosophische Kunstworte vorkommen, welche man in dieser Bedeutung noch nicht einmal beim Plato findet³⁾. Endlich ist auch dieß kein unbedeutender

2) Dabin gehört die Lehre von den Ideen (εἰδών) welche selbst vom Aristoteles dem Plato als eigenthümlich zuerkannt wird. Stob. ed. Heeren p. 12, 712. Daß die Idee das Wesen der Dinge bestimme, daß Gott die Idee mit der Materie vereinige, Stob. p. 714. sind Platonische Sätze. Daß die Materie das Substanzuelle (οὐσία) ist, ist Aristotelisch. Stob. p. 714. Eben so daß das wirklich Existirende durch Sinne und Verstand erkannt werde, p. 724., die Einteilung der Dinge in αἰσθητά, δοξαστά, επιστητά, νοητικά, und des Erkenntnißvermögens in αἰσθηαίς, δοξαί, επιστημη, νοηταί Stobaeus p. 788. 790.

3) 3. B. εἶδος, ὕλη, το τε εἶναι (ähnlich dem Aristotelischen το τε ἦν εἶναι). αιτιολογία, φυσιολογία; ἡ οὐσία, το ὑποκειμενον, παραδειγμα, εἰκων, ἀντιτυπία. Stob. II, cc.

Grund gegen die Aechtheit jener Schrift, daß Platonische und Aristotelische Sätze mit einander verbunden sind, woraus ein synkretistisches System entstanden ist⁴⁾. Wahrscheinlich ist also die Schrift *περι αρχων* woraus diese Fragmente genommen sind, von einem spätern Schriftsteller untergeschoben worden, der, um seinen Betrug desto besser zu verbergen, etwas aus Plato's und Aristoteles Philosophie nahm, und es zusammenschmolz, auch vielleicht damit einige Gedanken des Archytas verband, alles dieses aber in dorischer Sprache aufsetzte, um seiner Schrift das Gepräge des Alterthums zu geben.

Kein andres Resultat ergiebt sich aus der Beurtheilung der moralischen Fragmente, welche Stobäus aufbewahrt, und Gale (S. 657 ff.) zum Theil zusammengestellt hat. In denen des Archytas und andern findet man viele Sätze der Aristotelischen Ethik mit andern, vorzüglich Platonischen, verwebt⁵⁾. Nun führt zwar Aristoteles selbst einen Gedanken der Pythagoreer an, der mit seinen Grundsätzen übereinstimmt; allein ist es wohl glaublich, daß sie dasselbe System oft in denselben Ausdrücken vorgetragen haben sollten, sie, die sich zumal mehr mit theoretischen Wissenschaften, wie es scheint, beschäf-

4) So findet man p. 712 sq. die Platonischen und Aristotelischen Lehren von der Materie und Form mit einander vermischt, z. B. οὐτε τῆ ψυχῆ οἷον τι ἐστὶ μορφῆς μετέμεινεν οὐτὰρ ἐξ αὐτῆς, οὐτε μὲν τὰν μορφῶν γενεσθαι περὶ τὰν ψυχῆν, ἀλλ' ἀναγκαιὸν εἶναι τινα ἡμῶν αἰτίαν, τὰν κινᾶσαι τὰν αὐτῶ τῶν πραγμάτων ἐπὶ τὰν μορφῶν.

5) Wohin gehört das Bruchstück bei Gale p. 674. Die Eintheilung der Güter ἃ μὲν αὐτὰ ἐστὶ δια τὰν αἰσθητῶν, οὐ μὲν δὲ αἰσθητῶν ἃ δὲ δὲ αἰσθητῶν, οὐ μὲν δια τὰν αἰσθητῶν, ἢ οὐ καὶ τρίτον τι εἶδος αἰσθητῶν αγαθῶν, ὃ καὶ δια τούτων αἰσθητῶν ἐστὶ, καὶ δὲ αἰσθητῶν. Vergl. Plato de republ. II. p. 206—677. ἀρετὰν δὲ τὴν ἡδονῶν καὶ βέλτιστάν ἐστιν τὴν ἀλογῶν μερὸς τὰς ψυχῆς καθ' ἃν καὶ ποιοὶ τινες ἡμῶν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἡθος, οἷον ἡλευθῆροι, δίκαιοι, καὶ σάμφοροι. Die Lehre von der Jugend, als streite sie mit der Ausrottung der Sinnlichkeit, da sie nur eine Modification derselben sey (Gale p. 691.) scheint auch spätern Ursprungs zu seyn. Die Lehre von der Jugend, als einem bestimmten Mittelwege zwischen zwei Extremen, welche vorzüglich in den Fragmenten des Theages Gale p. 690. vorkommt, ist gewiß aristotelisch, so wie in eben denselben und einem Bruchstücke des Metopius auch Platonische Lehren davon vorkommen. Vergl. auch Gale p. 695.

tigten? Das Gemisch zweier verschiedener Moralsysteme, die Einmischung mancher Ausdrücke, die nur beim Aristoteles vorkommen⁶⁾, die Gleichförmigkeit der Sprache in diesen Aufsätzen verschiedener Verfasser ist immer als ein bedeutender Grund gegen die Richtigkeit dieser Fragmente anzusehen und erlaubt uns kaum einen andern Gedanken, als daß sie von einem Schriftsteller herrühren, der nach Plato und Aristoteles lebte, und um den Betrug zu verbergen, vielleicht einige Gedanken von Pythagoreern mit den übrigen verwebte. Entscheidender würde man gewiß davon urtheilen können, wenn die Werke, woraus die Fragmente genommen sind, noch vollständig existirten.

Man könnte uns hier jedoch den Vorwurf der Parteilichkeit machen. Warum, könnte man sagen, sollen denn Plato und Aristoteles allein Erfinder in der Philosophie seyn? War ihnen der philosophische Geist ausschließlich zu Theil worden? Sollte die Natur die Pythagoreer etwa stiefmütterlicher bedacht haben; sie, die doch nach Allem, was wir von ihnen wissen, so vortreffliche Mathematiker waren, und durch große Erfindungen ihren Ruhm auf ewige Zeiten gründen? Allein die historische Wahrheit nöthigt uns zu diesem Verfahren, sie macht uns Behutsamkeit und Mißtrauen zur Pflicht, um nicht die ältern Philosophen auf Kosten der neuern zu erheben. Von diesen haben wir die Denkmäler ihrer Philosophie und ihrer Verdienste in Schriften, von jenen aber keines, welches über alle historische Kritik und Bedenklichkeit erhaben wäre. Die äußerste Behutsamkeit und Strenge ist daher hier um so nöthiger und unerläßlicher, weil wir sichere Beweise in den Händen haben,

6) *β. Β. τὰ καθόλου συµβέβηκτα* Gale p. 734. *προσιρεσις* (ὅτι ἐντι θνατοὶ καὶ σαρκίνοιο p. 669.) *ἀρετὴ τοῦ διοντος* *ἐξίς ἐν τοῖς προκτοῖς* p. 678. *ὑπερβολή* p. 678. 680. *τὰ τὰ παθὲα τὰς ἀρετὰς ὕλα· περὶ ταῦτα γὰρ καὶ ἐν τοῦτοις αἰ ἀρεταὶ* p. 683. *τῶν δὲ παθῶν τὸ μὲν ἔχουσιν τὸ δ' ἀκούσιον· καὶ ἔχουσιν μὲν ἄδοξα, ἀκούσιον δὲ λυπὰ* p. 680. 692. *ὑπερβολή, ἑλλειψις* p. 690. *ἃ δὲ ἀρετὰ ἐξίς τις ἐντι τῷ διοντος· διωπερ καὶ ἀκροτὰς καὶ μεσοτὰς ἐνθῶς ἐντι* p. 690. 693. *ορθὸς λόγος* p. 690.

daß den Pythagoreern Schriften sind angebichtet und untergeschoben worden.

Was den ersten Punct anlangt, so berufe ich mich auf die Schriften des Timäus und Dcellus *). Hierzu kommt noch ein Beweis von Archytas Schrift, über die Natur des Universums, der so entscheidend ist, daß nichts dagegen eingewendet werden kann. Diese Schrift wäre ein wichtiges Altstück für die Geschichte der Philosophie, wenn sie ächt wäre; denn in diesem Falle müßten die gewöhnlichen Vorstellungen von dem Gange und Fortschreiten der Philosophie und von den Verdiensten des Aristoteles ganz umgeändert werden. In dieser Schrift soll nemlich Archytas die zehn Kategorien aufgestellt haben, die dem philosophischen Geiste des Aristoteles so viel Ehre machen. Die Auszüge, welche daraus Simplicius in seinem Commentar über Aristoteles Kategorien gibt, sind aber offenbare Beweise, daß diese Schrift nicht vom Archytas, sondern von einem spätern Schriftsteller, der sie jenem unterschob, herrührt. Denn das Ausgezogene ist mit dem, was Aristoteles in den Kategorien und in andern logischen Schriften, in seiner Physik und Metaphysik sagt, gleichlautend, und die Verschiedenheit betrifft bloß Auslassungen, Zusätze und zum Theil eine andere Ordnung, z. B. daß die Qualität gleich auf die Substanz folgt, daß die gemeinschaftlichen Merkmale und die Unterschiede der Kategorien zusammengestellt sind. Sogar die Terminologie ist fast durchaus Aristotelisch †). Diese Schrift war auch schon dem Themistius

*) Doch ist nach dem, was zu S. 77. bemerkt worden ist, die Berufung auf diese nicht entscheidend; auch würde mit dem Beweise, daß diese Schriften von den genannten Männern nicht herrührten, der Beweis daß sie ihnen mit Absicht untergeschoben worden wären, noch nicht geführt seyn. A. d. F.

†) Davon nur einige Belege. τὰς τε γὰρ ὡσίας ἐντὶ διαφοραὶ τρεῖς. ἢ μὲν γὰρ ἐν ὕλῃ, ἢ δὲ μορφῇ, ἢ δὲ συναμφοτερον ἐκ τούτων. Vergl. Metaph. VI, 5. τὰ μὲν ἅλλα ἐν τόπῳ ἡμῶν, τὸν δὲ τόπον ἐν μηδενί. ἅλλα αὐτως ἔχον ποτὶ τὰ ἐόντα ὥσπερ τὰ περὶ τὰ πεπερασμένα. — Physicor. IV, c. 4. — διόπερ ὁ χρόνος ἦτοι το παραπᾶν οὐκ ἐστὶν ἢ ἀμυδρῶς καὶ μόλις ἐστὶν. οὐ γὰρ τὸ μὲν παρεληλυθός οὐκ ἐστὶν, τὸ δὲ μέλλον οὐδέπω ἐστὶ, τὸ δὲ νῦν αἰετός καὶ ἀδιαίρετος, πῶς αὖν ὑπάρχοι τούτο κατ' ἀληθειαν; —

verdächtig, welcher glaubte, nicht der Pythagoreer, sondern ein jüngerer Peripatetiker Archytas habe sie geschrieben*). Uebrigens findet man jene Auszüge des Simplicius in der von Camerarius unter Archytas Namen herausgegebenen, und im Dorischen Dialect abgefaßten Schrift: *Αρχυτου φερουμενοι δεκα καθολικοι λόγοι* (Leipzig ohne Jahrzahl) nicht. Ich habe weder diese, noch die Venezianische Ausgabe *περι του παντος φυσιος* 1571. 8. zur Hand bekommen können, und kann also nicht sagen, ob diese beiden eine und dieselbe Schrift und ob sie weniger Spuren der Unächtheit enthalten**); aber so viel ist doch schon klar, daß man den Pythagoreern Schriften angedichtet, und untergeschoben hat, und zwar wahrscheinlich in den Zeiten, da man alle verschiedenartigen Philosophien zu vereinigen, und die Pythagoreischen auf Kosten anderer zu erheben suchte, vielleicht auch schon früher, als die Bibliotheken in Alexandrien und Pergamus angelegt, und die Schriften älterer Weisen gesucht, und theuer bezahlt wurden. Mehrere dieser Fragmente so wie der Schriften, woraus sie genommen sind, rühren von einem Schriftsteller her, der Kenntniß der

Physicor. IV, 14. *ὅτι μὲν οὖν ὅλος οὐκ ἔστιν, ἢ μοῦς ἢ ἀνδρῶς, ἐν ταῖς τὰς ἐν ὑποκειμένῃς το, μὲν γὰρ αὐτοῦ γὰρ καὶ οὐκ ἔστι, το δὲ μίλλαι δὲ οὐκ ἔστιν αἰς.* — Nicht allein die in den Kategorien vorkommenden Kunstausdrücke, sondern auch andere, die höchst wahrscheinlich Plato nicht einmal kannte, findet man hier z. B. *ἐκπνεύμενον, ὑλὴ, οὐσία, στερεοὺς, οὐσία φυσική, κτιστήτιν, οὐσία ἀμείρηται κτιστήτος, γενεῶν, εἶδος* (in der logischen Bedeutung) *καταφασίς, ἀποφασίς.* Sonstbar ist es, daß Simplicius selbst die Bemerkung macht, daß Wort *ποιεῖν*, das so oft in diesen Fragmenten vorkommt, schelme zuerst vom Plato erfunden zu seyn. Theaet. p. 134. [Uebrigens glaubte Simplicius wirklich, Aristoteles sey in dieser Lehre dem Archytas gefolgt. *καὶ Ἀριστοτέλης ἀκολούθησεν καὶ μέχρι τῶν σωματικῶν, κατὰ τοσούτον μόνον, αἰς δοκεῖται, παραλλάξας, καθόσον το ἐν αὐτῷ οὐ προλογίζεταί το τῶν δεκά περιεκτικῶν.* Simplic. Comment. in Arist. cat. l. 5. 7. Auch Buhle glaubt, Archytas habe die Kategorien erfunden. Gesch. d. Philos. I, 127. Zusaß d. F.]

*) G. Boethii praef. ad Arist. Categ.

**) Von dieser Venezianischen Ausgabe habe ich trotz aller Nachforschungen keine Spur erhalten. Auch mein verehrter Freund Oert, dessen Competenz hierin anerkannt ist, hat mir versichert, daß diese Ausgabe, wenn sie existire, selbst in Italien eine allerschwerste Seltenheit seyn müsse.

Literatur besaß, auch selbst nicht ohne philosophischen Geist war. Dieß beweisen viele Stellen der Fragmente, von denen ich nur eine aus dem angeblichen Werke des Archytas anführe, worin die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung, nicht au, Noumenen gelehrt wird *).

Die Nachrichten von Pythagoras, seiner Philosophie, *) seiner Schule, u. s. w. nehmen in eben dem Verhältnisse zu, als sie sich von der Zeit entfernen, in welcher dieser merkwürdige Mann und seine Nachfolger lebten, und je zahlreicher sie werden, desto mehr Abenteuerliches, Fabelhaftes, Uebertriebenes findet sich in ihnen. Plato und Aristoteles wissen uns Weniges von den Pythagoreern, noch weniger von dem Pythagoras zu sagen. Der letzte spricht fast immer mit

*) *Επει δὲ τέλος ἔχουσιν τὰ ἀφηρημένα καὶ τὰ ἀφαιρούμενα, διὰ ποτὶς χρόνος ἀνθρώπος ἐκπληροῖ το τέλος τῶν λόγων οὐτως μὲν, κακορριζῶν καὶ γὰρ τὰς ἀφηρητοὺς, ὅτι τὰς ἀφαιρούμεν τούτων κατὰ οὐκ αὐτὸς ὁ ἀνθρώπος ἀλλὰ ὁ τις ἀνθρώπος ἐκπληροῖ. καὶ γὰρ ποῖον ἀφαιρεῖ καὶ πάλιν ποῖον καὶ ποτὶ τίς πᾶς; ἔχει τὸν τὸν ἀνθρώπον, καὶ πᾶς, ἐπεὶ δὲ ποῖον καὶ ποῖον καὶ πᾶς καὶ πᾶς καὶ ἔχει καὶ ἐν τούτῳ ἡμῶν καὶ ποῖον. αὐτὸς δὲ ὁ ἀνθρώπος, ὅς τινος πρῶτον ἐκπληροῖ ἀφαιρούμεν, λέγει δὲ τὸ τίς ἐστὶ κατὰ τὸν ἴδιον, οὐτὶ ποῖον αὐτὸς, οὐτὶ πάλιν, οὐτὶ ποῖον γινώσκων ἔχει, οὐδὲ μὲν ποῖον τίς ἢ ποῖον τίς, οὐ δὲ πᾶς, οὐδὲ ἔχει τίς, οὐδὲ ἐν τούτῳ καὶ πᾶς ἔλαττον. πάντα γὰρ τούτων φησὶν οὐκ αὐτὸς καὶ σωματικὸς συμβαίνει ἐπὶ, ἀλλ' οὐ ποῖον καὶ αὐτὸν καὶ πρὸς ἐπὶ αὐτὸν.*

*) Es ist hier zu bemerken, daß für die Kenntniß und Erklärung Pythagoreischer Lehren vornehmlich Plato, der sich von mehreren Seiten an dieselben angeschlossen, wie schon Aristoteles ausdrücklich bemerkt (Metaph. I, 6.) als Quelle zu benutzen ist. Uebrigens hat uns die allbekannte große Anhänglichkeit der Schule des Pythagoras an ihren Stifter von dessen Lehre wenigstens das Beste zuverlässig überliefert; denn der von Krug (Gesch. der Phil. alter Zeit S. 94.) hier angewendete Unterschied der vor- und esoterischen und esoterischen Lehre betrifft, nach den Angaben der Alten, mehr die Verschiedenheit des Lehrvortrags und den Kreis der Lehrgegenstände, als eine verschiedene Ansicht über dieselben, und wenn Porphyrius (de vita Pythagorae S. 63.) äußert, diejenigen welche die geheimen Lehren des Pythagoras bekannt gemacht hätten, seyen nicht wahre Schüler des Pythagoras gewesen, so berichtet derselbe dagegen (S. 57.) und mit ihm Iamblichus, daß die Pythagoreer, beim Untergange ihrer Schule, damit ihre Lehre nicht ganz unterginge sich genöthigt gesehen hätten, die Hauptsätze derselben niederzuschreiben (Cap. 53. S. 253.); so daß auch Plato im Besitze solcher Compendien kommen konnte (Iamb. S. 199. Diog. L. VIII, 15.).

von Pythagoreern, und führt von ihnen verschiedene Systeme und Erklärungen der Philosophie an, ohne ihre Urheber bestimmt anzugeben, obgleich er doch im Besiz mehrerer Quellen als die spätern Schriftsteller seyn mochte. Alles dieses ist bei spätern Schriftstellern anders. Sie wissen weit Mehreres, als diese ältern Schriftsteller; die pythagoreischen Philosopheme erscheinen weit bestimmter, entwickelter, und methodischer; sie nähern sich immer mehr der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, und fallen zuletzt fast ganz mit derselben zusammen. Dieser Umstand rührt zum Theil wohl daher, daß so viele Schriften von Aristoteles an, in welchen Nachrichten von den Pythagoreern vorkamen, von spätern Schriftstellern benutzt und ausgezogen worden sind, zum Theil aber auch daher, daß sich die untergeschobenen Schriften vermehrt hatten, und mehr in Umlauf gekommen waren.

Es fällt in die Augen, in welcher Verlegenheit sich der Geschichtschreiber dabei befindet. Es ist möglich, daß unter den spätern Nachrichten manches pythagoreische Philosophem vorkomme, vielleicht nur verschönert, und mehr ausgeführt. Da sich aber kein genau bestimmter Maassstab zur Beurtheilung der Richtigkeit findet, so ist er in Gefahr, entweder die Geschichte der ganzen pythagoreischen Schule unvollständig abzuhandeln, oder das Wahre durch viele falsche Angaben zu verunstalten. Das Erste verdient in Ermangelung des Besseren den Vorzug. Denn es giebt keinen andern Ausweg. Zwar hat Meiners a. a. D. den verdienstlichen Versuch gemacht und ausgeführt, durch kritische Würdigung der Schriftsteller *), welche Nachrichten von der pythagoreischen Schule mittheilen, mehr Licht und Zuverlässigkeit in die Geschichte derselben zu bringen; allein für die Darstel-

Nur müssen wir bei der Darstellung der Lehre des Pythagorees, immer so viel wie möglich das, was die Berichte der Alten, vorzüglich des Plato und Aristoteles, enthalten, von der Form unterscheiden, unter welcher die Pythagoreische Philosophie in dem christlichen Zeitalter erschien. H. d. P.

*) Doch sind auch Wyttenbachs Gegenstände (in der bibl. crit. Vol. II. p. VIII.) nicht zu übersehen. H. d. P.

lung der pythagoreischen Philosophie ist dadurch noch nicht viel gewonnen *). Denn es könnte wohl seyn, daß ein übrigens schlechter Geschichtschreiber doch ächte Thatfachen und Lehrsätze aus andern guten Quellen aufgenommen, ein guter hingegen viel Ungegründetes und Erdichtetes, ohne es zu glauben, erzählt habe, welches wir aber, ohne die ganze Reihe von Quellen und Schriften vor uns zu haben, aus einzelnen Fragmenten nicht beurtheilen können. Consequenz und Uebereinstimmung kann aber deswegen hier nicht allein zur Entscheidung der Wahrscheinlichkeit angewendet werden, weil nicht von dem Gedankensystem Eines, sondern Mehrerer zu handeln ist. Wir werden in den folgenden Abschnitten das Wenige, was als zuverlässig angesehen werden kann, erzählen, und uns vorzüglich davor hüten, spätere Râsonnements und Ausbildungen nicht mit der ursprünglichen Lehre der Pythagoreer zu vermischen. Die ganze Geschichte läßt sich am Besten unter zwei Hauptabtheilungen bringen, wovon die Eine das Leben und Schicksale des Pythagoras und die Einrichtung und Schicksale des berühmten pythagoreischen Bundes erzählt, die andere die Philosophie der Pythagoreer besonders darstellt.

Erstes Kapitel.

Leben des Pythagoras und Pythagoreischer Bund.

Die den Pythagoras betreffende Zeitrechnung so wie mehrere Umstände seines Lebens lassen sich bei der Menge vor widersprechenden Nachrichten und Erdichtungen, womit seine

*) Vor Kurzem hat Böckh durch seine Untersuchung über Philolaus, dessen Bruchstücke er für die sichersten Ueberreste aus der Pythagoreischen Schule hält, diesen Gegenstand mit großem Fleiß berührt, obwohl er hier und da das Mit- und Neupythagoreische nicht sorgfältig genug unterscheidet.
A. d. S.

Geschichte angefüllt ist, nur nach wahrscheinlichen Gründen bestimmen. Schwerlich wird sich hierüber etwas Gründliches sagen lassen, als was Meiners mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgeführt hat, und wir werden daher den chronologischen Bestimmungen dieses Gelehrten folgen.

Pythagoras wurde gegen die 60ste Olympiade wahrscheinlich *) auf der Insel Samos unter sehr günstigen Umständen und mit trefflichen Talenten geboren. Diese Insel hatte sich damals zu einem hohen Grade von Wohlstand und Cultur emporgeschwungen, und stand durch ihren ausgebreiteten Handel fast mit allen cultivirten Ländern in Verbindung. Die Natur hatte Pythagoras mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, welches auch aus seiner ungemeinen Wißbegierde, seinen bedeutenden Erfindungen in der Mathematik und seinen großen Plänen zur Vereblung der Menschheit erhellt. Sein Vater Mnesarchus ein begüterter Kaufmann in Samos (der die Steinschneidekunst vielleicht nebenher aus Neigung, nicht als Gewerbe trieb), war im Stande, ihm Mittel zur Befriedigung seiner Wißbegierde zu verschaffen †). Vielleicht waren selbst die Handelsreisen seines Vaters, an welchen er Antheil nahm, Veranlassung, seine Geisteskräfte zu wecken, Bekanntschaft mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit zu machen; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er Unteritalien auf einer dieser Reisen als das Land kennen lernte, worin er seinen großen Plan eines philosophischen und politischen Bundes am besten ausführen konnte ‡). Wenn gleich Porphyre und Iamblich in ihren biographischen Rhapsodien alles übertreiben, was zum Ruhme und Lobe ihres Helden gereicht, so ist doch ihr Bericht

*) Nach Iamblich de vita pythagorica c. 2. in Sidon in Phönicien.
X. b. 5.

1) Porphyrius vita Pythagorae. §. 1. 5. 10. Diogenes Laert. VIII. §. 1.

2) Porphyrius §. 2. aus dem Kleantes: πλεοντες δὲ τοῦ Μηρόνυχου εἰς τὴν Ἰταλίαν, συμπλευσαντες τοῦ Πυθαγόρου πρὸς αὐτὸν κομίσθη, ὁποῦτοι οὖσαν εὐδαίμονα, καὶ τοῦ ὁσίου εἰς αὐτὴν ἀποπλευσαν.

nicht unwahrscheinlich, daß Pythagoras nicht allein von Pherecydes (s. oben) und einem gewissen Hermodamas in Samos, sondern auch von Thales und Anaximander ist gebildet worden. Denn warum sollte nicht der Ruhm dieser Männer bis nach Samos gedrungen seyn und Pythagoras nicht eine so kleine Reise gemacht haben, um seine Wißbegierde durch ihre Kenntnisse zu befriedigen? Zwar findet man in der Philosophie des Pythagoras keine Spur von den Philosophemen dieser Männer; allein dieses ist kein Grund gegen die Wahrheit der Thatsache; denn es läßt sich gar wohl denken, daß Pythagoras, ohne ihre Lehren anzunehmen, durch sie angeregt wurde, sich einen neuen Weg zu bahnen. Beide beschäftigten sich mit dem Weltbau und mathematischen Gegenständen, und vielleicht schreibt sich daher auch Pythagoras vorzügliche Neigung zur Mathematik. Hierzu kommt noch, daß wir die Philosophie des Pythagoras viel zu wenig kennen, als daß man aus ihr einen bedeutenden Einwurf dagegen hernehmen sollte *). Pythagoras unternahm, wie es damals bei den Gebildeten Sitte war, Reisen in fremde Länder, wozu ihn wahrscheinlich die Begierde, die Kenntnisse fremder Länder zu sammeln, auch vielleicht die Aufmunterung des Thales, bestimmte. Aber auch hier ist die Uebertreibung einiger Schriftsteller sichtbar, indem sie ihn nicht allein nach Aegypten und Phönicien, sondern auch nach Persien *), Indien, Judäa und sogar zu den Druiden in Gallien reisen lassen. Die Nachrichten davon sind so widersprechend sowohl unter einander, als mit der Zeitrechnung, und beruhen auf dem Zeugnisse so leichtgläubiger Schriftsteller, daß man nur die Reise nach Aegypten, und vielleicht die nach Phönicien für zuverlässig halten kann. Aegypten wurde noch späterhin als das Land geheimer Weisheit bereiset, und es läßt sich wohl denken, daß Pythagoras Phönicien, welches vielleicht das Vaterland seines

3) Porphyrius §. 2. 11. Iamblichus §. 11.

*) Persien führt auch Cicero lib. V. de sen. und Plin. h. n. XXV. 2. 20.

M. d. §.

Waters war, auf dieser Reise nicht vorbeiging; da es durch seinen Handel, seine Manufacturen und Künste sehr berühmt war. Auf diese Reisen muß er eine beträchtliche Zeit verwendet haben, da er in Aegypten allein sich 22 Jahre aufgehalten haben soll⁴⁾. Daß solche Reisen für einen Mann von philosophischem Geiste nicht ohne Nutzen waren, läßt sich wohl denken; ob die Vortheile aber so groß waren, als sie von einigen Schriftstellern geschildert werden, muß man mit Recht bezweifeln. Pythagoras soll nach diesen alle seine mathematischen Kenntnisse auf diesen Reisen, und zwar die Geometrie von den Aegyptiern, die Arithmetik von den Phöniciern und die Astronomie von den Chaldäern gelernt haben. Diesen Berichten widerspricht wo nicht das Factum, daß Pythagoras selbst wichtige Entdeckungen in allen diesen Theilen machte, doch die Behauptung anderer Schriftsteller, daß Thales und Anaximander seine Lehrer in der Geometrie und Astronomie waren, und daß die ägyptischen Priester entweder mit ihrer Wissenschaft zu sehr sorgten, oder auch nicht viel mitzuthellen hatten⁵⁾. Es kann wohl seyn, daß einige Gelehrte unter diesen Nationen in Rücksicht auf diese Kenntnisse vor den Griechen voraus waren, vorzüglich die Chaldäer und Aegyptier in der Beobachtung des Himmels, und in der Rechenkunst; aber wahrscheinlich fehlte diesen noch die wissenschaftliche Form, die sie erst durch Pythagoras und spätere Denker unter den Griechen erhielten⁶⁾. Von mehr Bedeutung waren wohl

4) Cicero de Finib. V. c. 29, Porphyry. §. 11. [Nach Diogenes L. unter der Regierung des Amasis, welchem er durch Polykrates, seinen Gastfreund, empfohlen ward. Zufatz d. H.]

5) Porphyry §. 6. §. 11, Iamblich. §. 18, 19. 158, 159.

6) Dieses läßt sich schon daraus schließen, daß nach den Zeiten des Plato, als die Wissenschaften in Griechenland selbst bebaut wurden, die gelehrten Reisen nach Aegypten aufhörten. Plato bestätigt diese Vermuthung durch eine Stelle, wo er sagt: daß die Griechen die ersten Elemente einiger Wissenschaften von Aegyptiern und Chaldäern erhalten, aber sie sehr vervollkommen hätten. Epinomis IX. B. S. 265, 266. Ed. Bip. Er lobt die Aegyptier, daß sie die Jugend in der Rechenkunst und Messkunst unterrichten lassen, aber was er davon anführt, scheint zu beweisen, daß sie bloß mechanisch getrieben wurde, de legib. VIII. B. VII. S. 384. und V. S. 246.

Die medicinischen Kenntnisse, welche er in Aegypten fand; daher so vieles Eigene in der Kleidung, in dem Essen und Trinken und überhaupt in der ganzen Lebensart der Pythagoreer, was von den ägyptischen Priestern entlehnt zu seyn scheint. Ueberhaupt wurde die Arzneikunde, und vorzüglich der diätetische Theil von den Pythagoreern mit Fleiß betrieben. Auch nahm Pythagoras von den ägyptischen Priestern Vieles an, was zum religiösen Cultus und zur Einrichtung ihres Priesterordens gehörte⁷⁾, in welchen er aufgenommen worden seyn soll. War auch Alles, was Pythagoras von den ägyptischen Priestern lernte, in wissenschaftlicher Rücksicht von keiner großen Bedeutung, und der großen Vorbereitungen und Prüfungen nicht werth, welche der Einweihung in ihren Orden vorher zu gehen pflegten, so war es doch von großem Einfluß auf die Ausführung seiner übrigen Zwecke, und verschaffte ihm unter seinen Zeitgenossen Ansehen, Einfluß und Ruhm⁸⁾. Seine Biographen (wenn man die Compileren Porphyrius und Iamblichus so nennen darf) erwähnen noch einer andern Reise durch Griechenland, wo er die berühmtesten Tempel besucht, und ihre Institute und Geheimnisse sich bekannt gemacht habe⁹⁾. Diese erfolgte, wenn sie wirklich statt fand, und unwahrscheinlich ist sie wenigstens nicht, vermuthlich etwas später¹⁰⁾.

7) Iamblich de vita pyth. §. 151. Liebmans Geist der speculation. Philos. I B. S. 70. 71.

*) Es ist hier aber weniger auf einzelne Lehren und deren Werth zu sehen, obwohl auch einzelne Lehren des Pythagoras fremden Ursprungs sind, wie die Lehre von der Seelenwanderung nach der Sage der Alten aus Aegypten stammt (Herodot II.), sondern es ist mehr noch auf den orientalischen Geist zu sehen, der in Pythagoras Lehre zu finden ist, und der sich in dem Symbolischen seiner Zahlenlehre (Iamblich de vita Pythagorica cap. 23. §. 103; 54. §. 147. Stob. Serm. 5.), so wie in der ganzen Einrichtung des gesellschaftlichen Instituts, welches er errichtete, ausdrückt. S. auch Ioseph contra Apion. lib. I. H. d. §.

8) Porphyrius l. I. §. 16. 17. Iamblich. l. I. §. 25. Diogen. Laert. VIII. §. 13.

10) Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß Pythagoras, bei der Gesetzgebung und Bildung des Staats zu seinem Augenmerke gemacht hatte, schon damals Creta und Lacedaemon besucht habe, um des Minos und Lykurgs Einrichtungen kennen zu lernen; wie auch Iustin. hist. XX, 4. berichtet. H. d. §.

Nachdem Pythagoras seine große Reise beendigt hatte, kam er, nach Aristoreus im vierzigsten Jahre, nach Samos zurück, und dachte nun auf Mittel, die Kenntnisse, die er auf derselben erworben und durch eigenes Nachdenken erweitert und vervollkommen hatte, unter den Griechen zu verbreiten. Ungeachtet er eine Schule angelegt hatte, so verließ er doch bald die Insel und begab sich nach Italien, nach der gewöhnlichen Meinung, wegen Polykrates Herrschaft. Wenn aber auch dieser kein eigentlicher Tyrann noch ein Feind der Wissenschaften und Künste war, so konnte doch Pythagoras nebst andern Samiern mit Recht über die Umstoßung der alten Verfassung unzufrieden seyn; vielleicht floß er auch die bürgerlichen Unruhen und Kriege, welche jene zur Folge hatte. Und, wenn wir nicht irren, so mußte Pythagoras diese Insel auch ohnedieß seinem Plane nicht ganz angemessen finden. Denn die Errichtung der großen Gesellschaft in Italien, welche andere Zwecke, als bloß den wissenschaftlichen Unterricht hatte, scheint ein Plan gewesen zu seyn, den er seit seiner Ankunft in Italien nicht aus den Augen verlor, und den er wahrscheinlich weit früher gefaßt hatte. Dieses Unternehmen konnte aber auf einer Insel, die einen Alleinherrscher hatte, nicht so leicht, als in einem großen zusammenhängenden, aus mehreren aristocratischen Staaten bestehenden Lande ausgeführt werden. Er verließ also in einem Alter von ungefähr vierzig Jahren mit einigen Vertrauten sein Vaterland, und bereiste, ehe er nach Italien gelangte, noch einen Theil von Griechenland, wahrscheinlich auch in der Absicht, um sich dasjenige Land auszusuchen, wo er mit dem besten Erfolge seinen Plan ausführen konnte⁹⁾. Pythagoras wählte dazu Kroton, einen kleinen, aber mächtigen und wohlhabenden Staat in Unteritalien; und der Erfolg rechtfertigte seine Wahl¹⁰⁾. Er erhielt in kurzer Zeit Aufmerksamkeit und Bewunderung; man drängte

9) Porphyrius l. l. §. 15, 16. Iamblichus §. 24, 26. 35.

10) Nach Cicero l. Tusc. kam er dahin unter der Regierung des Tarquinius Superbus.
X. d. §.

sich haufenweise hinzu, seine Vorträge anzuhören; er bekam eine Menge der angesehensten Bürger zu Schülern, konnte sich aus denselben die geprüftesten zu einem Bunde auswählen, durch welchen er sich den wichtigsten Einfluß auf diesen und andere Staaten in Italien verschaffte.

Wir müssen hier noch etwas stehen bleiben, und sowohl die Mittel betrachten, wodurch Pythagoras dieß alles bewirkte, als auch den Zweck und die Einrichtung der berühmten Gesellschaft kürzlich erwägen.

Pythagoras war für die damalige Zeit unstreitig ein außerordentlicher Mann. Schon sein Aeusseres, die Schönheit seiner Bildung, verbunden mit Anstand und Würde, kündigte einen großen Geist an. Sein durchdringender Verstand, seine Beredsamkeit, unterstützt durch eine Menge außerordentlicher Kenntnisse, alles dieses konnte zumal in einem Lande Aufsehen erregen, welches in höherer Bildung noch ganz zurück war. Wenn er von dieser Seite Bewunderung erhielt, so gewann ihm seine Religiosität und sein würdiger Charakter auf der andern Hochachtung und Vertrauen *). Manches Eigenthümliche und Fremde in der Kleidung, Lebensart und Sitte, manche Sage und Erzählungen von göttlichen Gaben der Vorhersagung und außerordentlichen Kräften, vielleicht von seinen ihn verehrenden Freunden geglaubt und ausgebreitet, wirkten mit, die Aufmerksamkeit an ihn zu fesseln. Der Gegenstand seiner öffentlich zu Kroton gehaltenen Vorträge war die Ermahnung zur einfachen Sitte und die lebendige Schilderung der speciellen Pflichten besonderer Menschenklassen (der Pflichten der Männer und Weiber, Kelter und Kinder u.); ihr Zweck war, die Sitten zu verbessern, dem Hange zum Luxus und sinnlichen Genuß entgegen zu wirken **), und dagegen das Streben zur Bildung des Geistes und Herzens zu entflam-

*) Er erschien seinen Zeitgenossen als ein Mann, der mit Göttern Umgang hielt, und pflanzte den Glauben an Umgang mit Geistern und Divination auch auf seine Schüler fort. Vergl. Iamblich §. 138. X. b. §.

**) So auch die angeführte Stelle des Justin. X. b. §.

men. Seine einnehmende Beredsamkeit, die alle Mittel richtig berechnet hatte, hatte in seiner ersten Anrede an die Jünglinge erstaunlichen Eindruck gemacht; die Neuheit der Sache erregte Aufmerksamkeit, und er bekam von den Obern nicht allein Auftrag, mehrere dergleichen Vorträge zu halten, sondern ihnen auch gute Rathschläge zur Verwaltung des gemeinen Wesens zu geben ¹⁰⁾.

Pythagoras hatte dadurch ungemein viel gewonnen; er war auf dem Wege, sich alle Gewalt in dem Staate durch die Ueberlegenheit seines Geistes zu verschaffen. Auch war dieses ohne Zweifel sein Plan, den ihm aber nicht Eigennutz, sondern sein Enthusiasmus für das Gute eingegeben hatte. Er suchte nicht durch äußere Macht, sondern durch seinen Geist und durch die Ueberzeugung zu herrschen, er drängte sich zu keinem Amte, er ging auf keine gewaltsame Veränderung in der Staatsverfassung aus, und wollte nur in den ganzen Staatskörper einen andern Geist, ein anderes Lebensprincip bringen. Das einzige zweckmäßige Mittel dazu war, eine Erziehungsanstalt für gute Bürger und eine enge Verbindung geprüfter und aufgeklärter Männer *).

10) Porphyrius l. l. §. 18, 20.

*) Heeren (Ideen über die Politik u. III Th. 1 Abthlg. Göttingen 1812. S. 430.) nimmt an, daß Pythagoras Institut habe eine politische Tendenz gehabt. „Aus der Vergleichung der Geschichte der einzelnen Städte Großgriechenlands um die Zeit seiner dortigen Erscheinung, heißt es an dem angeführten Orte, geht hervor, daß die Herrschaft in den blühendsten derselben in den Händen von Optimaten war; gegen welche aber um eben diese Zeit eine Volkspartei anfang sich zu bilden, deren Zwiste bald den Untergang von Sybaris herbeiführten. Die Partei der Optimaten daselbst, wird hinzugesetzt, 500 an der Zahl, flüchtete, von dort vertrieben, nach Kroton, und bat um Schutz, den sie hauptsächlich auf den Rath des Pythagoras erhielt (Diod. XII. p. 77 Wechel.). Pythagoras, nichts weniger als ein Vöbelfreund, schloß sich an die Optimatenpartei an, die wiederum an ihm, dem Mann von so glänzenden Talenten, ihre Stütze fand. Es war dies aber die Zeit, wo die Ueppigkeit in jenen Städten, vor allen unter den reichen Familien, einen noch nie gesehenen Grad erstiegen hatte. Es konnte einem Manne, wie ihm, nicht entgehen, daß dieses Sittenverderbniß den Sturz der herrschenden Partei herbeiführen müsse; und so entstand natürlich der Gedanke, seine politische Reform auf eine moralische zu gründen.“ So consequent diese Ansicht ist, so wenig finde ich dieselbe durch geschichtliche Zeugnisse

Wenn man die ganze Einrichtung dieses Instituts betrachtet, welches unter dem Namen des Pythagoreischen Bundes oder der Gesellschaft der Pythagoreer so berühmt worden ist, so muß man über den großen Geist erstaunen, der den Plan dazu entworfen hat. Es umfaßte nicht nur den Unterricht in gemeinnützigen Kenntnissen, sondern auch die Bildung des Charakters; es vereinigte die mannichfaltigsten Anstalten zur Entwicklung aller geistigen Anlagen, in den gehörigen Abstufungen. Daher bildeten sich in diesem Institute Denker, Dichter, Feldherrn, Staatsmänner, und überhaupt vortreffliche Menschen in jeder Art. Alle Mitglieder lebten in der innigsten Eintracht und Freundschaft, und die ganze Gesellschaft war als eine große Familie zu betrachten, die sich durch Frugalität und Mäßigkeit, Gerechtigkeitsliebe, edle Wohlthätigkeit und harmonische Bildung des Geistes auszeichnete.

Pythagoras nahm nicht alle und jede in diesen Bund auf, sondern beobachtete die Aufzunehmenden von Seiten ihres Charakters, wobei ihm sein scharfes physiognomisches Gefühl sehr zu statten kam, und unterwarf sie mancherlei Prüfungen **). Gymnastische Uebungen, Beschäftigungen

vollkommen begründet; ja die ganze Richtung des Pythagoras und seiner Lehren, welche als mystisch und ascetisch mehr nach innen als nach außen ging, scheint mir zu bezeugen, daß sein Plan zunächst auf die Bildung des innern Menschen gerichtet, und daß der politische Einfluß, welchen er und sein Bund gewann, nur natürliche Folge seiner moralischen Wirksamkeit, nicht von ihm als Hauptzweck beabsichtigt war. Zudem schließt sich die Einrichtung und Verfassung dieses Bundes mehr an die Einrichtung der ägyptischen Priestermythien und an den dorischen Stammescharakter, als an das gewöhnliche Verhältniß der Aristokraten in den griechischen Staaten an, so daß ich jenen Bund als einen Bund der Optimaten im politischen Sinne, seiner Absicht nach nicht ansehen kann, wenn er auch am meisten auf Bildung der Optimaten wirkte. Weit näher liegt die Ansicht, welche auch mit der Weltanschauung des Pythagoras zusammenhängt, daß so wie die Welt ein harmonisches Ganzes der Dinge, eine Kugel der Sphären sey, dieser Bund, als ein Bund der Freundschaft, Eintracht und Ordnung, diese Harmonie der Welt, gleichsam im Kreise des Menschlichen d. h. in Wissenschaft, Sitts und Staat darstellen und auf die Menschheit übertragen sollte. S. auch das Folgende. N. d. F.

**) Iamblich. de vita pythagorica §. 71. C. XVII. §. 72. C. XVII. 899. Gell. noct. Att. I, 9. N. d. F.

des Geistes, Rathschlagungen, Spaziergänge, Reinigungs-
wechselten mit einander jeden Tag in einer bestimmten Ord-
nung ab. Alles dieses, so wie die symbolischen Vorschriften
und ascetischen Gebräuche (worunter die Enthaltung von
Fleischspeisen*) und von Bohnen die bekanntesten sind,)
zweckte auf eine sehr heilsame Diät des Körpers und der
Seele, auf zweckmäßige und harmonische Bildung des Menschen,
Anleitung zum Nachdenken über sich selbst, zur Selbstprüfung,
Selbstbeherrschung und Gleichmüthigkeit ab. Die ganze
Gesellschaft bestand aus mehreren Klassen oder Graden**).
Die untersten Grade waren eine Vorbereitung zu dem höchsten,
welcher die ausgesuchtesten und geprüftesten Mitglieder um-
faßte, denen alle Geheimnisse des Bundes und dessen ganze
Organisation anvertraut waren. Ungeachtet der Dunkelheit,
in welche der letzte Grad eingehüllt ist, scheinen doch die
Geheimnisse desselben nicht sowohl gewisse nicht mittheilbare
Dogmen, als vielmehr den letzten verborgenen Zweck der
Gesellschaft und ihren Einfluß auf die Regierung des Staa-
tes betroffen zu haben¹¹⁾. Denn hierauf zweckte die ganze

*) Iamblich L. I. 108, 109. et Rittershus. ad Porphy. §. 56.

X. b. §.

**) Iamblich L. I. §. 80 sq. Hier wird zuerst der Unterschied von Py-
thagoreern, die in völliger Gütergemeinschaft mit einander leb-
ten, und Pythagorikern gemacht, welche nur durch gemeinsame
wissenschaftliche Studien vereinigt waren. Jene waren Esoteriker
(Diog. L. VIII, 37 f.) und wurden wieder in die drei Klassen der *akousai-
tes*, *didaskaloi*, und *theoi* oder *theoi-didaskaloi* (Iamblich. de my-
steriis C. XV.) getheilt: diese waren Exoteriker und hießen auch
akousmatikoi oder *akousmatikoi*; indem sie dem dogmatischen Lehren
vortrage schweigend zuhören mußten. Auf diese Klasse scheint sich
auch das *akousa* oben vornehmlich zu beziehen, während jene auch
mathematikoi genannt, einen ausführlichen und mit Gründen ent-
wickelten Unterricht empfangen (Porphy. §. 57. et Rittershus. ad
h. l.). Hierauf bezog sich auch die doppelte Lehrweise, die
didaskalia *symbolikē* und die *didaskalia*. In Hinsicht auf die
Lehrgegenstände hießen sie dann *politikoi*, *akousmatikoi* und *poio-
desmoi*, *akousmatikoi* etc. Die Esoteriker aber waren die Mitglieder
des Ordens, in den man nur nach einem mehrjährigen Stillschwei-
gen (*akousa* oder *akousa* s. über das pythagorische Still-
schweigen Rittershus. ad Porphy. §. 19.) eintreten durfte.

X. b. §.

11) Man sehe die ausführliche Beschreibung in Meinerss Geschichte
der Wissenschaften 1 B. 3 Buch 3 Cap. S. 391 seq.

Einrichtung der Gesellschaft ab*), und selbst der Erfolg scheint diese Vermuthung zu bestätigen.

Diese Gesellschaft hatte einen ungemein glücklichen Fortgang. Nicht allein in Kroton erhielt sie eine beträchtliche Anzahl von Mitgliedern aus den angesehensten Ständen, sondern es bildeten sich auch in Metapontum, Tarent und andern Städten Großgriechenlands ähnliche Gesellschaften, welche mit der in Kroton in Verbindung standen. Der Pythagoreische Bund erhielt nach und nach den wichtigsten Einfluß auf die Staatsverwaltung dieser Städte. Denn Pythagoras wurde nicht nur selbst in wichtigen Angelegenheiten um Rath gefragt, sondern viele Mitglieder des Bundes waren angesehene Bürger und bekleideten wichtige Staatsämter. Es läßt sich daher leicht denken, daß der Bund zuletzt gleichsam die Seele der ganzen Staatsmaschine wurde, indem durch ihn, vermittelt des Einflusses der Einzelnen, alles bestimmt und entschieden wurde. Die gewöhnlichen Obrigkeiten blieben unverändert, aber ihre Gewalt war untergeordnet, ihre Thätigkeit erhielt erst durch den Bund den ersten Antrieb und die wahre Richtung. Der Bund wirkte aber als eine unsichtbare Kraft und sein Einfluß blieb daher verborgen, und nie würde man sich vielleicht die Mühe gegeben haben, ihn aufzuheben, wenn sich nicht eigensüchtige Männer gefunden hätten, die, durch den Bund gehindert, ihre Absichten nicht erreichen konnten. Denn der Einfluß des Bundes war im Ganzen für die Staaten sehr heilsam, und zwedte auf nichts anders, als auf das gemeine Beste ab. Die gesetzmäßige Verfassung zu erhalten, Unregelmäßigkeit und Willkür aus der Regierung zu entfernen, dieß war das Ziel derselben **).

Diese Gesellschaft erregte bald Neid und Eifersucht gegen sich, durch welche sie endlich aufgelöst wurde. Angesehene Männer von zweideutigem Charakter wurden abgewiesen, andere aus eben der Ursache aus der Gesellschaft ausgeschlossen,

*) S. jedoch die obige Anmerkung. S. 91.

X. b. p.

12) Iamblichus l. 1. §. 249, 263, 264. Justin. XX, 4.

ehe sie in den obersten Grad kamen. Selbst die ganze Einrichtung des Bundes war gewissermaßen eine Trennung von dem übrigen Staatskörper. Die Mitglieder zeichneten sich nicht allein durch die Grundsätze, sondern auch durch ihre Sitten, Lebensweise und Kleidung aus; die innigste Herzensvereinigung und die seltenste Freundschaft bildete gleichsam eine Scheidewand zwischen ihnen und den nicht Verbündeten, wenn gleich jene gegen diese nur als edle Männer handelten. Zwar hob ihr Einfluß auf die Regierung des gemeinen Wesens diese Scheidewand gewissermaßen wieder auf, und stellte eine Art von Verbindung her, welche in der Abhängigkeit der Uebrigen bestand; diese dauerte aber nur so lange, als die größere Menge diese Abhängigkeit sich gefallen ließ, und nicht von jenen Unzufriedenen aufgewiegelt wurde. Es entstanden hieraus Unruhen und Empörungen; ein großer Theil der Verbündeten wurde hingerichtet, die übrigen zerstreut und verbannt. Mit der Zerstörung des Bundes in allen griechisch-italienischen Staaten fing eine lange Reihe von verderblichen Kriegen und Unruhen an, welche zuletzt kaum durch Vermittelung der Achaer gestillt werden konnten *). Diese Verschwörung gegen den Orden und die weit aussehenden Folgen derselben lassen sich kaum denken, wenn er keine politische Tendenz gehabt hätte ¹³⁾.

So groß aber auch die Uebereinstimmung der Schriftsteller in der Hauptsache dieser Begebenheit ist, so sehr weichen sie in Nebenumständen ab. Daher lassen sich auch die letzten Schicksale des Stifters dieses Bundes nicht mit Gewißheit angeben. Denn nach einigen fand er seinen Tod, (der auch sehr abweichend, mit abenteuerlichen Umständen,

*) Durch diese wurden die Pythagoreer wieder zurückgerufen. Iamblich 1. I. 35. etc. X. d. 6.

13) Iamblich. 35 Kap. [Nach den meisten Nachrichten, war es der herrschsüchtige Syllon aus Epharis, der weil er vom Pythagoras in den Bund nicht aufgenommen worden war, eine Partei gegen denselben erregte, und endlich die in dem Hause des Apheten Milo versammelten Schüler des Pythagoras in dessen Abwesenheit, sammt dem Hause verbrannte, wobei nur wenige entkamen. Dies geschah um 500 vor Chr. Aufas d. 6.]

wie sein ganzes Leben, erzählt wird) in eben diesem Aufstande, der den Bund zerstörte; nach andern entfloß er aus Kroton, ging nach Metapontum und wurde dort in einem ähnlichen Aufstand gemordet oder entleibte sich selbst; nach andern war er bei diesen Begebenheiten nicht anwesend, und entweder auf einer Reise oder schon lange gestorben¹⁴⁾. Mit der größten Wahrscheinlichkeit setzt man seinen Tod um die 69 Olympiade¹⁵⁾.

Es ist gewagt, über den Charakter des Mannes ein bestimmtes Urtheil auszusprechen; über welchen so verschieden schon in dem Alterthume geurtheilt wird. Es ist vielleicht eben so leicht, ihn als einen Mann von erhabenem Charakter, der aus bloßem Pflichtgefühl, ohne alle eigennützigen Rücksichten, zu dem großen Plan, die Menschheit durch Sittlichkeit und Geistesbildung zu veredeln, seine Kräfte aufwandte, oder als einen feinen Politiker zu schildern, der seinen Handlungen einen schönen Anstrich zu leihen vermochte, ungeachtet die wahre Triebfeder derselben Ehrgeiz und Herrschsucht war. So sehr für das Erste der äußere Anschein, die Wohlthätigkeit seiner Einrichtungen und Handlungen, und überhaupt die Wahl der Mittel zu sprechen scheint, so könnte doch von der andern Seite der Einwurf gemacht werden, daß man über die eigentliche Tendenz seiner Pläne nicht urtheilen könne, weil es nicht ausgemacht sey, ob sie in ihrem ganzen Umfange ausgeführt, ob nicht vielmehr der Hauptzweck, den er durch seinen Bund beabsichtigte, ehe es zu dem entscheidenden Augenblick kam, vereitelt worden. Ungeachtet alles dessen aber, was sich dagegen sagen läßt, haben doch die Gründe für den sittlichen Charakter des Pythagoras ein größeres Gewicht, so lange man bei der Wirklichkeit stehen bleibt, und nur darauf sieht, was er gethan, und wie er es gethan hat. Denn nach diesem scheint seine Absicht keine andere gewesen zu seyn, als Gesetzmäßigkeit in der Verwaltung des Staats, und Morali-

14) Porphyrius §. 54. und Justin. 1. 1.

15) Reinert S. 368. [Nach Eusebius 70 OL 4.]

tät in dem ganzen Betragen seiner Zeitgenossen zu befördern. Dafür spricht auch, daß die Pythagoreer, auch nachdem der Bund zerstört war, immer denselben Grundsätzen treu blieben, und daß sie die schönsten Beispiele edler Freundschaft aufstellten. Ein Pythagoreisches Leben galt daher noch in spätern Zeiten eben so viel, als ein musterhaftes Leben ¹⁶⁾.

Die Zerstörung des Bundes war für die Staaten, über welche er sich verbreitet hatte, ein großes Unglück und Hinderniß der fortschreitenden Cultur, aber für die Wissenschaften entstand daraus zufälliger Weise doch mancher Gewinn. So lange als er bestand, scheinen die Mitglieder zu sehr mit politischen Angelegenheiten beschäftigt gewesen zu seyn, als daß sie viel für die Wissenschaften leisten konnten. Selbst Pythagoras scheint seine größten Erfindungen vor diesem Zeitpunkte gemacht zu haben. Vielleicht war eben diese politische Geschäftigkeit mehr, als die Sucht, Geheimnisse für sich zu behalten, die Ursache, daß die Pythagoreer zu der Zeit, als der Bund noch bestand, gar nicht geschrieben haben *). In der Folge legten sie sich mit mehr Muße auf die Wissenschaften, sonderlich die mathematischen; hinterließen die Resultate ihres Nachdenkens schriftlich, und trugen nicht wenig dazu bei, daß die Mathematik mit mehr Glück und Interesse bearbeitet wurde ¹⁷⁾.

16) Plato de Republica X. S. 293. Cebes zu Anfange des Gemäthtes.

*) Von einem andern Standpunkte läßt sich sagen, daß so lange die That mehr galt und das lebendige Wort, und die Schüler noch in einen Bund vereinigt lebten (Iamblich l. I. §. 253.) es des Aufschreibens noch nicht bedurfte, und dieses als ein nothwendiges Hülfsmittel der Erinnerung erst dann erschien, als man die theoretisch-praktische Weisheit des Pythagoras dem Untergange entziehen wollte. A. d. S.

17) Iamblichus §. 25. Porphyrius §. 36. Iamblich. §. 260, 262.

Zweites Kapitel

Philosopheme der Pythagoreer.

Pythagoras faßte die Welt von Seiten der Zahl und legte den Grund zu einer wissenschaftlichen Mathematik*). Wenn vor ihm auch Thales und dessen Nachfolger nicht unwissend in der Geometrie waren, so erhob sich doch ihre Kenntniß, wie es scheint, nicht weit über mechanische Kunstgriffe zur Auflösung einiger geometrischen und astronomischen Probleme. Pythagoras erfand in der Geometrie einige wichtige Lehrsätze**) und erweiterte die Astronomie; aber noch mehr wirkte er für die Arithmetik, auf welche er auch die Musik zurückführte***). Diese Wissenschaft wurde von ihm und seinen Schülern mit außerordentlichem Scharfsinn und großer Sorgfalt bearbeitet, vorzüglich der Theil welcher die Verhältnisse der Zahlen untersucht. Man kann sich leicht vorstellen, wie werth ihm die Arithmetik werden mußte, weil sie ihm so vieles verdankte; noch werthbarer war sie ihm wegen ihrer Anwendung auf andere Theile der Mathematik, und weil sie ihm den Schlüssel zur Erkenntniß der Natur in die Hand gab. Daher konnte Pythagoras mit Recht sagen: der weiseste Mann dünke ihm der zu seyn, der den Dingen ihre Namen gegeben, und die Zahlen erfunden habe¹⁾. Denn durch die Arithmetik kam erst Einheit und Zusammenhang in die verschiedenen Theile der Mathematik; sie schien dem Pythagoras mit Recht gleichsam die allgemeine Größenlehre zu seyn.

*) Welche aber zugleich Philosophie seyn sollte. S. oben S. 43 und 48. f. A. b. S.

**) Ob der sogenannte pythagoreische Lehrsatz (magister matheseos) von ihm zuerst erfunden worden, ist jedoch noch zweifelhaft. A. b. S.

***) Nach Plato de rep. VII, 530 D. nannten die Pythagoreer Musik und Astronomie Schwesterk. A. b. S.

1) Aelianus V. H. IV. c. 17. Iamblich. l. l. §. 82. Cicero Tuscul. Qu. I, c. 25.

Es läßt sich daher leicht begreifen, daß Pythagoras, welcher mit den Philosophemen der Ionier bekannt war, und seinen Geist vorzüglich durch Mathematik gebildet hatte, alle Gegenstände der Speculation aus einem neuen Gesichtspunkte betrachtete. Denn er brachte zu ihnen gleichsam einen mathematischen Verstand mit, der nicht bloß anschauen, sondern auch messen und rechnen, und alles Denkbare nach seinen Verhältnissen auffassen wollte. Und hieraus entsprang denn eine Art mathematischer Metaphysik, welche so vielfältig mißverstanden, und bald als das Spiel einer träumerischen Phantasie, und leerer Unsinn, bald als das Product des tiefsinnigsten Denkens betrachtet worden ist. Beide Vorstellungsarten beruhen auf Mißverständnissen und irrigen Voraussetzungen. Eine auf historische Urkunden gegründete Untersuchung wird das Wahre und Irrige an beiden herausheben, und eine richtigere Schätzung dieser Philosophie lehren.

Pythagoras und seine Schüler — denn, wie wir oben S. 82. f. erinnert haben, aus Mangel an bestimmten historischen Urkunden lassen sich die Philosopheme des Pythagoras und der Pythagoreer nicht genau unterscheiden, sondern beide müssen als ein Ganzes betrachtet werden, — behaupteten, die Zahlen seien die Principe der Dinge²⁾. Um diesen Grundsatz der Pythagoreischen Philosophie richtig zu verstehen,

2) Die Hauptstelle ist: Aristoteles Metaphys. I, c. 5. *Εν τε τούτοις και προ τούτων οι καλουμενοι Πυθαγορειοι των μαθηματων αφαιμενοι πρωτοι ταυτα προηγασιν, και εντραφεντες εν αυτοις τας τούτων αρχας των οντων αρχας ωηθησαν ειναί παντων· επι δε τούτων οι αριθμοι φησιν πρωτοι, εν δε τούτοις εδοκουν θεωρειν ομοιωματα πολλα τοις ουσι και γιγνομενοις, μαλλον η εν πυρι και γη και υδατι, οτι το μεν τοιωνδε των αριθμων παθος δικαιοσυνη, το δε τοιωνδε ψυχη και τους, κτερον δε καιρος και των αλλων ως ειπεν εκαστον ομοιως, οτι δε των αρμονικων εν αριθμοις οραντες και τα παθη και τους λογους, επειδη τα μεν αλλα τοις αριθμοις εφαινετο την φυσιν απομοιωθηναι πασαν, οι δε αριθμοι πασης της φυσικης πρωτοι, τα των αριθμων στοιχεια των οκτων στοιχεια παντων ειναί υπελαβον, και τον ολον ουρανον αρμονικον ειναι και αριθμον.* Vergl. auch Cicero Academ. Q. IV, c. 37. Sextus Hypotyp. III, §. 152. adversus Mathematic. IV, §. 2. X, 248 sq. Stob. ecl. ed. Hoaren. I, 289 sqq.

müssen wir theils den Begriff untersuchen, den sie mit dem Worte Zahlen (*αριθμοί*) verbanden, theils die Sphäre der Anwendung des Begriffs bestimmen.

Das griechische Wort, durch welches dieser Begriff ausgedrückt wird, ist vieldeutig, und eben darin, daß es mehrere Bedeutungen, als das deutsche Wort Zahl hat, liegt eine Schwierigkeit für das Verstehen der Pythagoreischen Philosophie. Es bedeutet nemlich nicht allein Zahl, sondern auch die Größe, ein Quantum und endlich auch Verhältnisse jeder Art. Die Zahl ist das Schema, unter welchem jede Größe denkbar ist. Daher ist es sehr begreiflich, warum in den frühern Zeiten der Pythagoreer, wo die Begriffe nicht sorgfältig genug erörtert und unterschieden waren, *αριθμος* für Zahl und Größe gebraucht wurde, und warum man in spätern Zeiten die zweite Bedeutung durch einen Zusatz (*αριθμος μεγεθος εχων*) bestimmter bezeichnete⁵⁾. Es ist eben so natürlich, daß dieses Wort von den Größen-Verhältnissen auf andere Verhältnisse übertragen wurde, und daher eine symbolische Bedeutung zur Bezeichnung anderer Begriffe, als mathematischer, erhielt⁶⁾. Alle diese Bedeutungen kommen in der Pythagoreischen Philosophie vor. Die Bestimmungen der Zahlen in ihrem Verhältnisse zu einander betrachtet, gehören zur ersten Bedeutung; in der zweiten sind die Zahlen selbst Objecte, Bestandtheile der Natur; in der dritten heißt das Universum eine Zahl, das ist, ein System von Verhältnissen, und in der letzten endlich wird die Gerechtigkeit, die Vernunft, die Seele u. s. w. durch Zahlen bezeichnet. Es ergibt sich schon hieraus, daß die Pythagoreer dem Begriffe der Zahl eine weit größere Sphäre der Anwendung gaben, als unser Sprachgebrauch gestattet. Er war wegen

5) Aristoteles *Metaphysicor.* XIII. c. 6. *αριθμοι δε (sc. Πυθαγορειοι) εχοντα (εχοντα sc. αριθμους) μεγεθος.*

6) Aber der Grund davon liegt wieder in der Natur der Zahl, weshalb die besagte Vieldeutigkeit keinen Vorwurf gegen des Pythagoras Lehre enthält, vermöge deren alle Dinge in der Welt nach Zahl und Maas geordnet sind. Nur muß man den symbolischen Charakter des Pythagoreismus festhalten. X. d. P.

seiner Bleibendigkeit so weit, daß sie alle Gegenstände ihrer Nachforschung, sowohl theoretische als practische, unter denselben befaßten konnten. Hieran hatte aber auch das Streben der Vernunft, alles unter Einheit der Principien zu bringen, großen Antheil.

Die ältern Philosophen betrachteten die Gegenstände der Erfahrungswelt unter dem doppelten Gesichtspuncte was sie sind, und wie sie entstanden sind. Der erste Gesichtspunct ist den Pythagoreern eigenthümlich. Denn die Ionier untersuchten, wie die Dinge entstanden sind, und suchten ihr Wesen durch eine ursprüngliche Materie, aus welcher alles hervorgegangen, zu bestimmen. Die Pythagoreer aber betrachteten die Dinge, abgesehen von ihrer Entstehungsart, nach ihrer Natur, und auf diese gründeten sie erst das System ihrer Erzeugung.

Die Pythagoreer richteten ihre Aufmerksamkeit, wie natürlich, zuerst auf die äußern Gegenstände, und betrachteten sie als Größen unter der Form der Zahlen. Sie glaubten in den Zahlen nach dem angegebenen Sinne, mehrere Beziehungen und Aehnlichkeiten mit den Dingen, mehr Aufschlüsse über die Natur, als in allen Speculationen und Hypothesen über die materiellen Grundstoffe zu finden, und suchten die Principien der Dinge vielmehr in den einfachen unkörperlichen Bestandtheilen derselben. Weil sie aber noch nicht das Product des reinen Verstandes und den Stoff seiner Begriffe unterscheiden konnten, so setzten sie die Zahlen in die Objecte, machten jene zu Bestandtheilen dieser, oder, mit andern Worten, was nur Bedingung unserer Vorstellungen von äußeren, in Raum und Zeit wahrnehmbaren Objecten ist, sahen sie als Bedingung der Objecte selbst an sich an⁴⁾. Daher nannten sie die Dinge selbst Zahlen (*αριθμοί*) worunter also ausgedehnte Substanzen verstanden werden, und sie lehrten, der leere Raum sey

4) Aristoteles Metaphys. XII, c. 6. *τον γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ αριθμῶν, πλὴν οὐ μονάδων, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν εἶναι μέγεθος*. c. 8. Metaphys. I, c. 6. *οἶδε (die Pythagoreer) ἀριθμούς εἶναι φασὶν πάντα τὰ πράγματα*.

Ursache, daß diese kein Continuum, kein zusammenhängendes Quantum ausmachen ⁵⁾). Nur dann erst konnten sie ihre Zahlentheorie auf die Dinge anwenden, nachdem sie diese mit den Zahlen identificirt ⁶⁾) hatten, und es läßt sich nun begreifen, wie sie sagen konnten, die Principien der Zahlen sind auch die Principien der Dinge ⁷⁾). Auf dieses Fundament bauten sie ihre Philosophie und ließen sich wenig in eigentliche physikalische Speculationen ein ⁸⁾). Wir werden nun zuerst ihre Zahlentheorie, und dann die Anwendung dieser Principien auf die Natur und Entstehung der Dinge darstellen.

Die Elemente der Zahlen sind das Ungerade, (*πε-
πυρον*) und das Gerade (*αγριον*), weil nemlich alle Zah-
len unter die zwei Klassen, gerade und ungerade, gebracht
werden können. Die Eins enthält beide Elemente, und

5) Aristoteles *Physic.* IV, 6. [S. Zus. zu Not. 13.]

6) Tennemann, der wie aus dem Obigen erhellt, die Pythagorische Lehre nach Kantischen Voraussetzungen beurtheilt, bürdet dieser erstens das Hineintragen der Zahl in die Dinge auf; dann die Meinung, daß die Zahlen ausgedehnte Substanzen seyen; da doch, wenn die Zahlen in den Dingen sind, wie Pythagoras behauptete, oder in dieselben, wie Tennemann meint, von ihm hineingetragen werden, sie zwar die Dinge selbst mit Pythagoras, — aber nur in Hinsicht ihres Wesens, oder ihrer wesentlichen Form, nicht schlecht hin genannt, und so mit den Dingen zu einem und demselben gemacht, oder wie Tennemann sich ausdrückt, identificirt werden können. Aristoteles sagt in der hier angeführten Stelle *Met.* I, 6. Plato stimme mit den Pythagoreern darin überein, daß die Zahlen die Ursachen der Substanz aller übrigen Dinge seyen; jener aber setze die Zahlen außerhalb der Sinnenwelt, dahingegen die Pythagoreer behaupteten: die Zahlen seyen die Dinge selbst d. h. in ihnen. Anderwärts heißt es auch I, 5. die Dinge seyen Nachahmung der Zahlen. Wie hätten nun die Pythagoreer lehren können, daß die Zahlen die Ursachen der Substanz aller Dinge seyen, wenn sie dieselben (schlecht hin) mit den Dingen identificirt hätten? M. d. F.

7) In der oben Not. 2. citirten hierher gehörigen Stelle heißt es vielmehr: 1) die Principien der Mathematik (und darunter werden die Zahlen vorzugsweise verstanden) sind die Principien aller Dinge, daher Tennemann oben richtiger sagt: die Zahlen sind die Principien der Dinge; 2) die Elemente (*στοιχεῖα*) der Zahlen sind die Elemente aller Dinge, welcher Ausdruck später erklärt wird. M. d. F.

8) Aristoteles *Metaphysic.* I, a. 7.

daher ist sie gleichsam der Stamm, aus welchem alle Zahlen (wahrscheinlich durch Addition) entspringen. Die Eins ist selbst keine Zahl, denn jede Zahl ist eine Mehrheit von Einsheiten⁷⁾. Die geraden Zahlen sind unvollkommen, unvollständig; die ungeraden vollkommen und vollständig; denn eine ungerade Zahl bringt durch Zusammensetzung mit einer geraden immer eine ungerade, in Verbindung mit einer ungeraden aber eine gerade Zahl, die gerade hingegen durch die Zusammensetzung nie eine ungerade hervor. Viele gerade Zahlen lassen sich in ungerade Hälften zerlegen, wie 10, 18, aber nie ungerade in gleiche Hälften. Das Ungerade ist also in gewisser Rücksicht^{*)} etwas Untheilbares, und beweist dadurch seinen Rang als erstes Element^{**)}. Eine gerade Zahl, weil sie in zwei gleiche Hälften getheilt werden kann, hat daher kein Element, welches nicht zu der einen oder andern Hälfte gehörte; bei der ungeraden hingegen bleibt immer ein Element übrig, welches beide gleiche Hälften von einander trennt. Die ungerade Zahl hat daher einen Anfang, Mittel, Ende; die gerade hingegen kein Mittel. Aus diesen Gründen hielten sie die ungeraden Zahlen für vollkommener, als die geraden. - Eben dieses beweisen sie auch

7) Aristot. Metaphys. I, c. 5. τὰν δὲ ἀριθμῶν στοιχεῖα τὸ ἀρτίον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἀπείρῳ. τὸ δὲ ἓν δὴ εἰς ἀμφοτέρων εἶναι τούτων, καὶ γὰρ ἀρτίον εἶναι καὶ περιττόν, τὸν δὲ ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. Dieses bestätigt Theon Smyrnaeus Mathemat. c. 5. p. 30. edit. Bullialdi Aristotelis δὲ ἐν τῷ Πυθαγορικῷ τὸ ἓν φασὶν ἀμφοτέρων μετεχειν τῆς φύσεως. ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθεὶς περιττόν ποιεῖ. περιττῷ δὲ ἀρτίον. ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν τῶν φ' αὐτοῖν μετεχει. διὸ καὶ ἀρτίον περιττόν καλεῖσθαι τὸ ἓν. συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Αρχυτας. Aristoxenus bei Stobaeus Ecl. Phys. p. 16.

*) Nämlich insofern man die Einheit als Untheilbares setzt.

X. b. 5.

***) Ich würde Bedenken tragen, mich des letzten Ausdrucks, so wie der obigen Ausdrücke „vollständig“ und „unvollständig“ zu bedienen, um nicht eine Vorstellung, für welche wir keine sichere Beglaubigung finden, dem Pythagoras zuzuschreiben. Für das Bestimmtere und Borglicher unter beiden wurde die ungerade Zahl angesehen; sie wird vielleicht eben darum bei Plutarch. Problem. 102. bis männliche, hingegen die gerade die weibliche genannt. X. b. 5.

durch die Gnomonen d. i. solche Zahlen, welche, mit andern zusammengesetzt, quadratische Zahlen geben. Alle ungeraden Zahlen sind Gnomonen, weil sie, addirt zu den Quadrat - Zahlen, immer wieder Quadrate erzeugen, z. B. $1 + 3 = 2^2$; $4 + 5 = 3^2$; $9 + 7 = 4^2$; $16 + 9 = 5^2$ *). Vielleicht beruhet auf diesen Gründen auch die Behauptung, daß die geraden Zahlen unbegrenzt, die ungeraden begrenzt sind *). Denn die Theilung steht gleichsam bei den letzten still, und wird durch das eine übrig bleibende Element gehemmt. Weil nach der Pythagoreer Ansicht die ungerade Zahl Anfang, Mittel und Ende hat, so erscheint sie eben deswegen als begrenzt *).

- 8) Stobaeus Ecl. Physic. p. 14. 16. 22. 24. Arist. Ethicor. Nicom. I. c. 6. Physicor. III. c. 4. S. Bösch. Philolaus S. 146.
- 9) Aristotel. Metaphysic. I. c. 5. (Note 7.) Physicor. III. c. 4. *Ἐνταυθοῦς το ἀπείρον εἶναι τὸ ἄριστον (πρῶτον) ταῦτο γὰρ τὸ ἐντοπολαμβανόμενον, καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περιλαμβανόμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν.* Stobaeus Ecl. Physic. p. 22. Die Begriffe des ἀπείρον und πεπερασμένον zu bestimmen, fehlt es an hinlänglichen Daten. Es ist aber wahrscheinlich, daß sie darunter das Unbegrenzte, Unbestimmte, und das Begrenzte und Bestimmte verstanden.
- 7) Ich kann der Meinung des Herrn Prof. Krug (Gesch. der Phil. alt. Zeit. S. 95.) nicht bestimmen, welcher den Bericht des Ertus Empiricus über diese Lehre des Pythagoras, nach welchem die Monas und die Dyas (Einheit und Vielheit) die Elemente der Zahl, und somit auch der Dinge sind, für richtiger hält, und jenem des Aristoteles vorzieht. Denn ich sehe keinen Grund, dem Bericht des viel spätern, dem des früheren, der reinen Pythagoreischen Lehre näher stehenden, und anerkannt sorgfältigen Berichtstatters vorzuziehen. Daß Ertus in den angeführten von Tennemann später berücksichtigten Stellen, (hyp. phys. III, 153 — 155 und adv. math. II, 261 — 262.), mit welchen der aus derselben Quelle schöpfende Diogenes L. VIII, 25. übereinstimmt, ganz bestimmt von Pythagoras selbst, Aristoteles aber nur unbestimmt von Pythagoreern redet, dürfte eher für die größere Vorsicht des ältern Philosophen sprechen, der überhaupt selten den Pythagoras anführt, weil er schon zu seiner Zeit diese Bestimmtheit für unmöglich hielt. Aber bestimmter zeigt sich Aristoteles in dem übrigen Berichte, aus welchem man fast sehen kann, wie jene Lehre durch Plato und dessen Schüler modificirt worden ist. Aristoteles führt (met. I, 5.) zwei Meinungen der Pythagoreer an, nemlich 1) die obige: die Elemente der Zahl seyen das Gerade und Ungerade, unter diesen sey das eine begrenzt, das andere unbegrenzt; die Eins sey aus beiden, mithin zugleich gerade und ungerade; die Zahl aber entspringe aus dem Eins

Die Zahlen bis zehn machen in der decadischen Zählungsart die einfachen Elemente aus, und die Zehn ist daher die vollkommenste Zahl, weil sie alle Einheiten begreift, und gleichsam das System derselben beschließt. Eben dieses System im Kleinen enthält die Vier (Tetractys) weil $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ist ¹⁰⁾).

(Das so nur — so da ist hier etwas zweideutig: in der Stelle Physic. III, 4. aber wird das *αριθμ* ganz ungewisshin das *αριθμ* genannt); 2) die Meinung anderer, mit dem Ariston übereinstimmender Pythagoreer, nach welcher zehn Gegensätze, unter welchen sich auch Grenze und Unendliches, Angesehenes und Unesehenes, Eins und Vieles befinden, die Principien der Dinge seyn sollen. Die letztere Meinung, von welcher unser Verfasser später handelt, scheint Aristoteles, theils weil er sie nachstellte, theils weil er auch in andern Stellen aus die erstere im Auge hat, (so z. B. auch am Schluß des Kapitels wo das Begrenzte und Unendliche vorkommt u. Kap. 7.) und viellecht auch als die entwickeltere, auf mehreren Unterscheidungen beruhende, nicht nur die herrschende der Pythagoreer, u. die ursprüngliche des Pythagoras angesehen zu haben. Indem er nun auf Plato zu reden kommt, und wie sich dieser den Pythagoreern angeschlossen habe (Kap. 6.) berichtet, sagt er, daß dieser anstatt des Unendlichen der Pythagoreer, als eines Einigen, die Dyad gesetzt, indem er das Unendliche aus dem Großen und Kleinen habe bestehen lassen, was ihm eigen sey. Neben dieses materielle Princip aber stelle er das Eins, als Princip der Wesenheit. Dieß ist nun die pythagorisch-platonische Lehre von der *μονα* und *δυα* dunc, welche die spätern Pythagoreer weiter ausbildeten, und welche schon Sextus Empiricus vor Augen zu haben scheint. (Vergl. besonders Sect. 277. adv. math.) Ganz unbestimmt tritt sie noch im Philobus p. 16. C. D. auf. Wahrscheinlich ist auch der Unterschied des Eins und der Monas, welchen die Pythagoreer angaben, daß nemlich die Monas zu dem Intelligibeln gehöre (*αυτὴ τοῦ νοητοῦ*), die Eins aber zu den Zahlen (vergl. den Biographen des Pythagoras beim Photus p. 722. und Justin. Mart. Lohoriat. ad Græc. Doct. VIII.) ein späterer Unterschied, das aus Plato geflossen (vergl. Arist. met. 7. *ἡ δὲ μονὰς μὲν νοητὴ αἰσθητὴ, νοητὴ δὲ ἀσώφητος*), da nach Aristoteles obigem Bericht die Pythagoreer die Eins gerade für keine Zahl ansahen, was wenigstens von dem Eins als Grundprinzip gilt, von welchem Aristoteles eben daselbst hyperbisch redet. Ganz bestimmt aber wird jene Lehre, welche Sextus am genauesten entwickelt, für jünger erklärt bei Stobæus ecl. I, 9. p. 20. Vergl. auch Arist. phys. I, 6. X. d. φ.

10) Aristoteles Metaph. I, 2. 5. Plutarch. placit. Philos. I, 2. 3. §. 15. seq. Diob. Eclog. Phys. p. 2. 22. [Z. Fösch. a. a. O. S. 140. 146.]

*) Neben das Aristischen der Zahlen nach Pythagoreischer Ansicht lauten die spätern Berichte nun so. Die Monas ist das Princip der Dinge, einfach, unentstanden, ewig sich selbst gleich und selbstständig, dessen Begriff keinen andern voraussetzt. (Diob. I, 2. p. 15.)

Man sieht dieser Theorie ihr Jugendalter an. Es kann seyn, daß wir nur Bruchstücke derselben haben; allein auch dieses zugegeben, so fällt doch das Schwankende derselben sogleich in die Augen. Nicht die Entwicklung der Verhältnisse der Zahlen aus dem mathematischen Gesichtspuncte, sondern das Erlärnen gewisser Begriffe aus denselben, um dieser Theorie Anwendung auf äußere Objecte zu verschaffen, ist der Grundfehler derselben. Dieser verbarg sich aber ihren Augen, weil sie annahmen, daß die Zahlen die Elemente der Dinge sind, und daher schlossen sie, daß Alles, was speculativisch von den Zahlen ausgemacht wird, auch von den Dingen gelten müsse. Sie bemerkten nemlich nicht, daß sie die Zahlen in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen nahmen, einmal als ausgelebte Größen, und dann als Schemata derselben. Die Begriffe der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Begrenzung und Grenzenlosigkeit sind weder mathematisch noch philosophisch genau bestimmt, und man kann daher erwarten, daß die Anwendung derselben auf die Natur der Dinge nur eine Spielerei mit Begriffen seyn werde, indem die Zahlen leere Stellen von Be-

baher Symbol Gottes — aus diesem Begriff entspringt das Eins in dem Gezählten; aus diesem die zwei, die erste gerade Zahl, die Zahl des Mannichfaltigen und des Gegensatzes überhaupt; durch Hinzufügung der eins zu ihr entsteht die drei, als die erste ungerade und vollkommene Zahl; durch weitere Hinzufügung entsteht die Vierzahl (Tetractys) ein Hauptsymbol der Pythagoreischen Lehre, weshalb auch die Pythagoreer bei dem Schwuren, der ihnen die Vierzahl übergeben (S. Stob. ecl. p. 301. und Porphy. de vita Pythag. ed. Kiesling p. 49—50. Cf. p. 165—66.) auf Natur bezogen Symbol der Naturelemente, der Jahreszeiten, Lebensalter etc., zugleich aber auch Symbol der Seele. Durch die Vier aber wird die Zehn erzeugt (s. oben), — daher auch sie Tetractys genannt wird — (Sext. Emp. adv. math. lib. IV, 3.) die vollkommenste Zahl, weil sie alle Arten Zahlen und Zahlenverhältnisse umfaßt — daher auch *ἰσότης* genannt (s. Porphy. l. l. und Sect. 52. und not. p. 250.) und man von ihr zur Einheit zurückkehrt. Dieser Zahlenconstruction entsprechend bilden sie die Welt (Vergl. Sext. Lemp. pyrrh. hyp. Sect. III. p. 154. adv. phys. a. X, 278.) denn der Punkt vertritt ihnen die Stelle der Einheit, die Linie die der Zweifalt, die Fläche der Dreifalt, der räumliche Körper entspricht der Vier. An den einzelnen Körpern und der ganzen Welt finden sie die Zahlenverhältnisse wieder, wie in den musikalischen Verhältnissen, welche die Pythagoreer zuerst bestimmt haben sollen. M. d. G.

griffen bezeichnen, welche auf verschiedene Art willkürlich aufgefüllt werden können, und ausgefüllt worden sind. Da wir hier die Philosophie der Pythagoreer nach den vorhandenen Urkunden darstellen, so müssen wir die einzelnen Behauptung ohne strengen Zusammenhang anführen, ungeachtet es nicht schwer seyn dürfte, ein System zu erkünsteln *).

Da die Zahlen die Elemente der Dinge sind, so sind auch die Principien der Zahlen Principien der Dinge¹⁰⁾. Also das Grenzenlose und Begrenzte sind die Principien der Dinge¹¹⁾. Hierdurch wurde aber kein besonderes Wesen gedacht, sondern diese Principien sind

*) Man sehe die obigen Bemerkungen. Eine tiefere Kritik der Pythagoräischen Zahlenlehre, als hier von Tennemann angedeutet wird, haben schon im Alterthume Aristoteles (besonders im XII. B. der Metaph.) und Sextus Empir. (pyrrh. hyp. III. 158 sqq. und adv. phys. II, sive X. 285 sqq.) geliefert, wobei jener die Ansicht zum Grunde legt, daß die Pythagoreer (was wohl von den ältern gilt) die Zahlen nicht von den Dingen geschieden hätten, dieser von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgeht und sich auf die spätern bezieht. Man vergl. unsere Note S. 104. f. Um Pythagoras richtig und billig zu würdigen, muß man vor Allem nicht aus den Augen lassen, daß er bei Betrachtung der Principe der Dinge zuerst über das Sinnliche und Körperliche hinausging. Er sagte sie aber in der Form der Zahlen, die gleichsam zwischen dem Sinnlichen und Ueber sinnlichen liegen und eben darum auch die symbolische Deutung gestatten, und fand in dem durch sie gebachten Verhältnisse der Dinge die vernunftmäßige Einheit und Harmonie der Welt. Auch entwickelten sich in seiner Schule schon an den Unterschieden der Zahl die Gegensätze und Grundbestimmungen der Dinge. Allein da die Zahl eine Form des Aeußern und gegen den Inhalt gleichgültig ist: so konnte auch eine in das Spezielle und Concrete herabsteigende Bezeichnung der Dinge durch Zahlen nicht anders als willkürlich und schwankend seyn; besonders da sich die Zahlenverhältnisse wiederholen.

M. b. S.

10) Der Verfasser hätte nach dem bestimmten Ausdrucke des Aristoteles sagen müssen: da die Zahlen Principien der Dinge sind, so sind auch die Elemente der Zahlen Principien der Dinge. Auch nennt Aristoteles in der hier ausgeführten Stelle Grenzenloses und Begrenztes nicht Principien der Zahl.

M. b. S.

11) Aristoteles Metaphys. I. c. 6. αὐτὸ δὲ Πυθαγόρειον ὅτι μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν ἱερῆσαι τρόπον, τοσούτων δὲ προσπαθεῖν, ὃ καὶ ἰδίον αὐτῶν ἐστίν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἀπείρων καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἵερως τιμῆς ἠρθῆσαι καὶ αἰσθῆσαι, αἷον μὲν ἢ γὰρ ἢ τὸ τοιοῦτον ἱερῶν· ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀπείρων καὶ αὐτὸ ὃ ἐν οὐσίᾳ ἐστὶν τοιοῦτον ἐν πυθαγορείᾳ, διὸ καὶ ὁρίσθον καὶ τὰς πρὸς ἀπείρων. Physicor. III, c. 2.

Bestandtheile, Prädicate der Dinge, denen sie beigelegt werden. Man darf also an keine ursprüngliche Materie denken, die der Zeit nach den Dingen vorausgegangen sey, und woraus die Dinge vermittlest einer Form entstanden wären; sondern es sollte damit, wie es scheint, nur das behauptet werden, daß die Dinge gewisse Bestandtheile haben, die als Materie, Vielheit gedacht werden, und durch Figur, Gestalt bestimmt und begrenzt seyen. Nur durch das Begrenztseyn wird Alles, was ist, ein Gegenstand der Erkenntniß; wenn nicht das Mannichfaltige so bestimmt wäre, daß es in gewissen Verhältnissen zu einander stünde, so könnte es nicht als Eins d. i. nicht als ein Ding gedacht werden¹²⁾. Diese Principien gelten nicht allein von jedem einzelnen Dinge, sondern auch von dem Inbegriff derselben, der Welt.

Jedes Ding im Rayme (keine andern kommen in dem Pythagoreischen Systeme vor) ist von dem andern getrennt, und von dem Leeren ($\kappa\epsilon\upsilon\omicron\nu$) umgeben, wodurch es seine bestimmte Gestalt bekommt. Das Weltall ist ebenfalls von dem leeren Raume umgeben, der unendlich ist, d. i. keine bestimmte Gestalt hat, aber vielleicht für nothwendig erachtet wurde, um die Welt zu begrenzen, und dadurch zu gestalten. Wir stoßen hier zuerst auf den Begriff des leeren Raumes, den die folgenden Physiker zur Erklärung der Bewegung unentbehrlich fanden. Die Pythagoreer brauchten ihn, um sich das Daseyn getrennter Substanzen in dem Raume zu denken, welches freilich auch so lange nothwendig ist, als man die ausgebreiteten Substanzen aus dem Gesichtspunct bloßer Begriffe betrachtet. Sie nahmen also einen doppelten leeren Raum an, einen in der Welt, einen außer der Welt, welcher unendlich ist. Sie behaupteten von dem letzteren, daß ihn die Welt aus dem Unbegrenzten einziehe, wie ein Thier die Luft durch das Athmen, welches wohl nur bildlich zu verstehen ist; und nichts anders sagt, als daß die Welt in dem außerweltlichen leeren Raume schwimme, und dieser allenthalben da eindringe, wo kein Körper ist. Hierauf beruhet auch die Dauer der Kör-

12) Stob. ecl. phys. p. 456. 460. Fragment des Pythagoras.

per, denn wenn sie nicht durch das Leere von einander getrennt würden, so würden sie nicht mehr als besondere Wesen zu unterscheiden, oder gar nicht mehr seyn¹²⁾.

So wie die Zahlen, so stehen auch die Körper mit einander in Verhältnissen, welche nur durch Zahlen faßlich gemacht werden können. Die Pythagoreer verstehen dieses für das Erste nur von den Weltkörpern, deren Ep

12) Aristotel. Physicor. IV. c. 6. (Ja Vall. c. 8.) *ἵνα δ' ὁμοῦ*
αὐτὸς ὡς ἡδυνάτοισιν αὐτῶν, καὶ ἐννοήσῃται οὕτως τῷ αὐτῶν
τοῦ αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν ὡς ἐν αὐτῶν αὐτῶν, καὶ τὸ αὐτῶν, ὁ δὲ
ἵνα τὰς φύσεις, καὶ αὐτὰς τῶν αὐτῶν, καὶ αὐτῶν τῶν αὐτῶν
καὶ τῶν αὐτῶν, καὶ τῶν αὐτῶν αὐτῶν ἐν τοῖς αὐτῶν, τὸ
καὶ αὐτῶν αὐτῶν τῶν φύσεων αὐτῶν. Stobaeus Eclog. Phys.
p. 880. aus einem verloren gegangenen Buche des Aristoteles von
der pythagoräischen Philosophie, τὸ αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν, καὶ αὐτῶν
αὐτῶν δ' ἐκ τοῦ αὐτῶν αὐτῶν τὸ καὶ αὐτῶν (τῶν αὐτῶν), καὶ τὸ
αὐτῶν, ὁ δὲ αὐτῶν αὐτῶν τὰς φύσεις αὐτῶν. Bgl. Stob. l. l. p. 388.
u. Plutarch. phys. doct. II, 9. In der ersten Stelle möchte ich aus
statt der gewöhnlichen Lesart lesen: τὸ αὐτῶν ἐν τοῖς αὐτῶν,
καὶ αὐτῶν ὡς αὐτῶν αὐτῶν, καὶ τὸ αὐτῶν etc. Denn wir lesen nicht,
daß die Pythagoreer das Unendliche weiter bestimmt hätten, welches
sie auch nicht thun konnten, weil es ein privativer Begriff ist, der
aus dem Raume alles Positive wegnimmt. Auch führt Aristoteles
Phys. III. c. 4. αὐτῶν ohne alle weitere Bestimmung an. Man
siehet aber aus der letzten Stelle, daß sie das αὐτῶν in einem
doppelten Sinne nahmen: einmal, als den unbegrenzten leeren
Raum außerhalb der Welt, und als Materie in den Dingen selbst.
Das letzte ist das Gerade, oder das immer Theilbare, welches durch
die Einheit oder durch das Ungerade bestimmt wird, und das Wesen
der Dinge (οὐσίαν) ausmacht. Es ist übrigens gar nicht wahrs-
scheinlich, daß die Pythagoreer unter dem Unendlichen den Keiser
als göttliche, Alles durchdringende und belebende Kraft gedacht ha-
ben, weil es mit andern Behauptungen nicht übereinstimmt, und
mit keinem klaren Zeugnisse belegt werden kann. (Der Bf. scheint
hier auf Liebmanns Gieß der spec. Phil. I, 123. hinzuweisen, we-
cher das αὐτῶν αὐτῶν (nach der gewöhnlichen Lesart bei Ari-
stoteles,) und von den umfassenden Keiser, als dem ersten Urstoff
der Welt erklärt hatte. Allein auch unsere Herf. Correctur ist (wie
Böckh über Philolaos S. 108. bemerkt) unnöthig, wie auch die an-
geführte Parallelstelle bei Stobaeus zeigt, und man muß, um jenes
Philosophem im Sinne jener alten Zeit und einer, nach Aristoteles Aus-
drucke, noch fallenden Philosophie zu fassen, das Bild von dem
Keiser festhalten. Wie das Thier die Luft einathmet und
darin lebt, so schöpft nach diesem Philosopheme das hyperbische Welt-
all (αὐτῶν vgl. An. Met. I, 7.) die Formen des individuellen und
gesonderten Daseins der Dinge, Raum (das ist hier τὸ μέγεθος) und
Zeit, oder das was die Dinge, und zunächst die Zahlen, von einander
scheidet, aus dem Unendlichen, hier der unbegrenzte Raum genannt.
Bgl. Böckh a. a. O. S. 109. Zu'sag d. G.

stem zu erforschen, sie mit so glücklichem Erfolg anfangen. Begründet ist diese Behauptung nur in dem Doppelsinne des Wortes Zahlen *). Ihre astronomischen Bemerkungen verdankten sie wahrscheinlich nicht diesem Sätze, sondern das Bestreben, die astronomischen Beobachtungen und Rechnungen mit dem Zahlensystem in Uebereinstimmung zu bringen, war vielmehr die Veranlassung zu demselben **). Natürlich mußten sie die Welt als ein großes Ganzes betrachten. Dieses hatten zwar schon die Ionier gethan, aber nur wegen der Einheit der Materie, aus welcher sie alle Dinge ableiteten; die Pythagoreer hingegen suchten zuerst den Zusammenhang und die Verhältnisse der Theile mathematisch zu bestimmen ²³).

Aus der decadischen Zählungsart folgerten sie, daß es zehn Weltkörper oder Kreise geben müsse, und da die Beobachtung nur neun (die Sonne, die, Erde, den Mond 5 Planeten, und den Fixsternenkreis) aufwies, so bichteten sie, ihrer mathematischen Theorie zu Liebe, noch einen, die Gegen Erde (*αντιχθων*) hinzu. Hätten sie auch darunter nichts anders, als die eine Hälfte der Erdkugel verstanden, wie einige Ausleger behaupten, ungeachtet sich einige nicht unerhebliche Gründe dagegen anführen lassen, so sieht man doch daraus, daß sie ihre willkührliche Theorie nur gezwungen mit der Natur in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Dieses gilt auch zum Theil von ihrem astronomischen System. So sehr man auf der einen Seite erstaunt, ein dem Kopernikanischen sich so sehr näherndes System so früh zu finden, während viel spätere Astronomen sich nicht zu dieser richtigern Kenntniß erheben konnten; so auffallend ist es auf der andern, daß, wie es scheint, wo nicht alle, doch einige Gründe für jenes System nur scheinbare, unerwiesene, speculative Sätze und Folgerungen aus ihrer Zah-

*) s. oben S. 100

X. d. P.

**) Aber in diesem Streben liegt schon die Voraussetzung einer vernünftigen Einheit. Vgl. was Aristot. Met. I, 7. über ihre Construction des Himmels sagt.

X. d. P.

²³) Stobaeus Eccl. Phys. p. 8. und 456. aus Philolaus. p. 16. aus Aristoxenus. Sextus advers. Mathematic. X, §. 285.

lentheorie waren. Nach demselben bewegte sich um die Sonne, welche den Mittelpunkt des Weltalls ausmachte, die Gegen-
erde, die Erde, der Mond und dann die fünf Planeten und
der Kreis der Fixsterne. Den Hauptsatz, daß die Sonne
unbeweglich in dem Mittelpunkte steht, und sich alle übrige
Weltkörper um sie bewegen, folgerten sie daraus, daß
der Sonne, als dem Feuer, eine ehrenvollere Stelle gebühre,
als der Erde; daß die Mitte und das Ende eine ehrenvollere
Stelle sey, als die zwischen beiden liegenden Stellen. Die
Sonne, die sie auch das Centralfeuer, den Herd des Alls
und die Jupiterdwache nennen, wird also als das Edelste
der Natur durch die Kreisbewegung der übrigen Himmels-
körper gleichsam wie von Trabanten bewacht¹⁵⁾. Diese

15) Aristoteles Metaphysicor. vgl. oben Not. p. u. 4. ferner (I, 5. Me-
taph.) και οσα εχον ομολογουμενα δεικνυναι εν τοις αριθμοις και
τοις αρμονιαις προς τι του ουρανου παθη και μερι και προς
ελην διακοσμησαι, ταυτα συναγοντες εφηρμοστον. και ει τι ποσ
διπλασι, προσεχλιστα του συνειρομένην πασων αυτις ειναι την
πραγματιαν. λεγει δ' ολον, επειδη τελειον η δεκα ειναι δοκα
και πασαν περιελληναι την των αριθμων φυσαν, και τα φερο-
μενα κατα τον ουρανον δεκα μεν ειναι φασιν, οτων δε εντα μονον
των φανερων δια τουτο δεκατη την αντιχθονα ποιουσι. — de Coelo
II, c. 13. Επι μεν γαρ του μεσου πυρ ειναι φασι, την δε γην
εν των αστρων ειναι κυκλω φερομένην περι το μεσον, νυκτα και
ημεραν ποιειν. ει δ' εναντιαν ελλην ταυτη κατασκευαζουσι γην,
την αντιχθονα ονομα καλουνσι, ου προς τα φαινόμενα τοις λο-
γοις και τας αιτιας ζητουσι, αλλα προς τινος δοξας και λογους
αυτων τα φαινόμενα προσελκοντες, και περιωμενοι συνομαισι.
πολλοις δ' αν και στεροις συνδοξαι, μη διεν τη γη την του
μεσου χωραν αποδιδοναι, το πιστον ουκ εν των φαινόμενων
εθρουσι, αλλα μαλλον και εν των λογων. τη γαρ τιμιωτατη
οιονται προσηκειν την τιμιωτατην υπαρχειν χωραν. ειναι δε πυρ
μεν γης τιμιωτερον το δε πικρας των μεταξιν. το δε εσχατον και
το μεσον, παρως. ος εν τούτων αναλογιζομενοι ουκ οισταν
επι του μεσου κισθαι της σφαιρας αυτην, αλλα μαλλον το πυρ.
ει δ' οι γε Πυθαγορειοι και δια το μαλιστα προσηκειν φυλατ-
τεσθαι το κυριωτατον του παντος. το δε μεσον ειναι τοιουτον.
δ' Διος φυλακην ονομαζουσι, το ταυτην εχον την χωραν πυρ.
ωσπερ το μεσον απλως λεγομενον, ου το του μεγεθους μεσον,
και του πραγματος ου μεσον και της φυσικης. Wenn die Pytha-
goreer unter der Gegenerte nichts als die Hälfte der Erdfu-
ge l verstanden hätten, so ließe es sich kaum denken, wie sie jener
die erste, der Erde selbst die zweite Bahn um die Sonne hätten be-
legen können, zumal wenn sie, wie aus der zweiten Stelle des Ari-
stoteles erhellt, wo auch von dem Tag- und Nachtwechsel die Rede
ist, die Umdrehung der Erde um ihre Ase kannten. Nach dem Pyt-

Welkkörper bewegen sich um das Centralfeuer nach gewissen harmonischen Verhältnissen, woraus die Sphärenmusik entsteht. Dieser Gedanke ist das gemeinsame Product einer jugendlichen kühnen Einbildungskraft und der systematisirenden Vernunft. Nachdem nemlich Pythagoras die Entdeckung gemacht hatte, daß der Schall durch die Erschütterung der Luft entstehe, wenn zwei Körper an einander stoßen, und daß die Verschiedenheit des Schalls von der Schnelligkeit der Erschütterung und der Quantität der Masse abhängt, nachdem er ferner die Verhältnisse der Töne zu einander mathematisch bestimmt hatte *), trug er diese Theorie auch auf die Welkkörper über. Jeder derselben, behauptete er, bringt durch seine Bewegung einen eignen Ton hervor. Diese Töne der verschiedenen Welkkörper stehen in Verhältnissen zu einander, woraus ein großer Weltaccord entsteht. Dem Einwurfe, daß die Menschen diese Weltmusik nicht hören, begegnete er durch die scharfsinnige Bemerkung, daß sie von Geburt an daran gewöhnt werden, und, weil sie ununterbrochen fortbauert, sie nicht vernehmen können ¹⁵⁾, wie man den Ton nur im Gegensatz der Stille vernimmt.

Wir finden in der Pythagoreischen Philosophie noch eine andere, ebenfalls willkürliche Anwendung der Zahl Sehn, die aber insofern merkwürdig ist, als sie etwas Aehnliches

1) Iulius Plutarch. phys. decret. III, c. 11. war die Gegenerde nicht allein der Erde entgegengesetzt, sondern bewegte sich auch um das Centralfeuer so, daß sie der Erde entgegengesetzt blieb, und daher nie gesehen werden konnte. [S. Böckh a. a. O. S. 114 ff.] Dieses scheint auch Aristoteles zu bestätigen de Coelo II, 13. *ἀλλ' οὐδὲ μὲν μὴδὲ πρὸς τοῦ μέσου πεισθῆναι φασὶν αὐτὴν, κινεῖσθαι δὲ πάλιν πρὸς τὸ μέσον· οὐ μόνον δὲ ταύτην, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντιχθονα, καθάπερ εἶπομεν πρότερον. τοιοῖς δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σωμασιν τοιαῦτα εὐδεχέσθαι φερέσθαι πρὸς τὸ μέσον, ἡμῶν τε ἀδηλὰ διὰ τὴν ἀντιπροσθῆσιν τῆς γῆς.* [Auch von Plutarch im Roma vgl. de plac. III, 13. wird die Lehre von der Kreisbewegung der Erde um das Centralfeuer den Pythagoreern zugeschrieben. *Bes. d. S.*]

*) Vgl. Stob. ecl. p. 460. u. Böckh a. a. O. S. 66 ff. A. a. S.

16) Aristoteles de Coelo II, c. 9. φανερὸν — ὅτι καὶ τὸ φανερὸν γινώσκουσι φερόμενα κινήματα, ὡς συμφανὲς γίνεται τῶν φανερῶν κομψῶς μὲν εἰρησὶ καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν πινόντων· οὐ μὲν οὕτω γὰρ ἔχει τὸ ἀληθές, etc. Cic. Somnium Scip. c. 5. et Macrobi. Comment. lib. II, 1. Plin. Histor. Nat. II, c. 22.

von einer Tafel der Kategorien enthält. Alkmaon, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, hatte behauptet, daß alle mannichfaltige Dinge, welche die Menschen kennen, zweifach, das ist von der Art seyen, daß sie unter eine von zwei entgegengesetzten Classen gebracht werden können, z. B. gut oder böse, groß oder klein. Es lag hierin die richtige Bemerkung eines Gesetzes des Denkens, nur konnte es Alkmaon noch nicht in seiner Reinheit auffassen, und die Abstraction vollenden. Ein Gesetz des Denkens ward daher als Gesetz der Dinge, die gedacht werden, ausgedrückt. Doch war es jener Eigenschaft ganz angemessen, wenn er die entgegengesetzten Classen der Zahl nach unbestimmt ließ¹⁷⁾. Einige Pythagoreer hingegen suchten diese Gegensätze als Principe der Dinge zu bestimmen, und nahmen deren Zehn an, weil nach ihrer Ansicht die Zahl Zehn das Zahlensystem vollendet enthielt. Sie stellten also zehn Begriffe mit ihren Gegensätzen ohne Princip auf, indem sie die bekanntesten und gemeinsten Einteilungen der Dinge, wenn gleich von ganz heterogener Art, zusammenfaßten. Es waren folgende:

17) Aristoteles *Metaphysic.* I. c. 5. *ταροι δε των αυτων τουτων τας αρχας δεκα λεγουσιν ειναι τας κατὰ συστοιχίαν λεγομενας* — *ὅτι περ τροπον τοιχε και Αλκυμων ο Κρατωνιατης υπολαβειν και ητοι ούτος παρ' εκεινων, η εκεινοι παρα τουτου παρελαβον τον λογον τουτον.* — *απεφηνατο δε παραπλησιως τουτοις φησι γαρ ειναι δυο τα πολλα των ανθρωπινων, λεγων τας ανατιοτητας, ουχ ὡς περ ούτοι διωριζμενας, αλλα τας τυχουσας, οἷον λευκον, μελαν, γλυκν, πικρον, αγαθον, κακον, μικρον, μεγα. ούτος μιν ουν αδιοριστως επερριψε περι των λοιπων, οι δε πυθαγορειοι και ποσαι και τινες αι ανατιωσεις απεφηναντο.* [*Krug Gesch. der Phil. alt. Zeit ist im Irrthum, wenn er dem Alkmaon die zehn Doppelbegriffe beilegt, da gerade in dieser Stelle gesagt wird, Alkmaon habe keine bestimmten Gegensätze angegeben, wie die übrigen Pythagoreer. Uebrigens ist aus dieser Stelle auch Diog. L. VIII, 83. zu erklären, wo es heißt: δυο τα πολλα εστι των ανθρωπινων. Alles Viele in den menschlichen Dingen ist zwei, d. i. beruht auf dem Gegensätze. Zus. d. P.] Es ist wahrscheinlich, daß die Pythagoreer erst nach Alkmaon den Versuch machten, diese Gegensätze bestimmt anzugeben. Vielleicht ist die Vermuthung nicht zu gewagt, daß Archytas einer von diesen Pythagoreern ist, und daß daher die Sage entstand, er sei erster Erfinder der Kategorien; dieses könnte Veranlassung geben, ihm Schriften, worin diese abgehandelt sind, unterzuschreiben. (Vgl. oben S. 80 f.)*

Das Endliche, Grenze (περας)	Das Unendliche (απειρον)
Das Ungerade (περιττον)	Das Gerade (αρτιον)
Das Eine (εν)	Das Viele (πληθος)
Das Rechte (δεξιον)	Das Linke (αριστερον)
Das Männliche (αρρεν)	Das Weibliche (θηλυ)
Das Ruhende (ηρεμων)	Das Bewegte (κινουμενον)
Das Gerade (ευθυ)	Das Krümme (καμπυλον)
Das Licht (φως)	Die Finsterniß (σκοτος)
Das Gute (αγαθον)	Das Böse (κακον)
Das Viered (τετραγωνον)	Das ungleichseitige Viered (ετερομηκες) ¹⁸⁾

Diejenige Idee, welche die Erfinder dieser Tafel leitete, war, alle Begriffe, durch welche den Dingen eine Vollkommenheit beigelegt wird, auf der einen Seite; auf der andern aber diejenigen zusammen zu stellen, welche einen Mangel der Vollkommenheit nach ihrer Vorstellung einschließen. Daher steht auch der Begriff des Endlichen oder Begrenzten, und auf der andern Seite der des Unendlichen oben an. Denn mit dem Endlichen, der Einheit, verglichen sie alles Bestimmte und Regelmäßige, mit dem Unendlichen, Gleichen aber das Unbestimmte, Ungeordnete, Unerkennbare in der Welt¹⁹⁾. Diese Idee enthält das Band jener so heterogenen Begriffe. Die Pythagoreer fanden hier wahrscheinlich reichlichen Stoff, das Talent des Wises zu üben, um die Aehnlichkeit sowohl, als die Unterordnung derselben unter die Hauptbegriffe ihres Systems, das Begrenzte und Unbegrenzte, auszumitteln. Obgleich diese Bemühung für die Wissenschaft fruchtlos war, so ist doch zu bedauern, daß von diesen Raisonnements sich wenig mehr als Nichts erhalten hat. Denn dieses Spiel mit

18) Aristotel. Metaphys. a. a. O. Eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Tafel ist es, wenn Aristoteles Ethic. ad Nicomach. II. c. 6. sagt το γαρ κακον του απειρου, ως ος Ηυθαγορειοι εκαζον το δ' αγαθον του πεπερασμενου, und I. c. 6. sie setzten εν τη των αγαθων συζοιζα το εν. Vgl. Metaphysic. XIII, c. 6. Plutarchus de Iside et Osiride. Vol. IX, p. 170.

19) Theon. Smyrnaeus Mathemat. c. 5. p. 30.

Begriffen war doch eine Uebung und Schärfung des Verstandes, welche auf die Cultur der folgenden Zeiten nicht ohne Einfluß seyn konnte, und über die Philosopheme der Pythagoreer würde gewiß mehr Licht verbreitet werden, wenn uns nur über einen solchen Gegenstand ihr vollständiges Raisonnement bekannt wäre.

Die Aehnlichkeit übrigens zwischen jener Tafel und den Aristotelischen Kategorien ist nur sehr entfernt, und liegt außer der Zahl Dehn, die beiden gemeinsam ist, nur darin, daß die Pythagoreer diese Begriffe, wie Aristoteles seine Kategorien, für Principien und Eintheilungsgründe der Dinge ansahen. Allein Aristoteles verfuhr dabei als geübter Denker, indem seine Kategorien wirklich allgemeine Prädicate enthalten, und insofern einartig sind. Hier sind aber verschiedenartige allgemeine und besondere, reine und empirische unter einander gemischt, und es fehlt daher die Nothwendigkeit, jedes Object unter einen dieser entgegengesetzten Begriffe unterzuordnen.

Merkwürdig bleibt diese Tafel aber auch in der Rücksicht, weil daraus die Aemuth philosophischer Begriffe in den damaligen Zeiten erhellt; wenn man auch nicht annehmen kann, daß diese Tafel sie alle in sich fasse. Auch zeigt sich darin noch die niedrige Stufe der Cultur, daß diese Begriffe noch alle concret sind. Welcher Unterschied findet sich in dieser Rücksicht schon bei Aristoteles Kategorien.

Aus dem, was wir bisher angeführt haben, erhält auch die obige Bemerkung (vergl. S. 100) vollkommen ihre Bestätigung, daß nemlich das Wort Zahl (*αριθμος*) in der Pythagoreischen Philosophie vieldeutig ist. Schon Aristoteles bemerkte, daß die Zahlen theils Bestandtheile und Principien der Dinge, theils Analogien derselben ausdrückten *). Es ist daher um so weniger zu verwundern, daß spätere

*) Aristoteles Metaphys. I, c. 5: 6. Das Schwanken zwischen dem Abstrakten und Concreten in den Berichten über diese Lehre des Pythagoras scheint sich aus der Natur der, für die philosophische Forschung nicht adäquaten, symbolischen Lehrart zu erklären. A. d. V.

Erklärer diesem Worte andere Bedeutungen untergeschoben, und überhaupt dieses metaphysische Zahlensystem auf verschiedene Art deuteten und erklärten, je weniger die Pythagoreer selbst ihre Begriffe genau zu bestimmen vermochten. Dieß war vorzüglich der Fall mit der Erklärung des Ursprungs der Welt, über welche überhaupt die Vorstellungsarten der spätern Pythagoreer weniger, als der ältern, bekannt sind.

Daß die Pythagoreer, gleich den meisten griechischen Philosophen, die Welt für entstanden hielten, und ihr eigenes System der Kosmogonie hatten, ist eine unläugbare Thatsache²⁰⁾, und läßt sich nach der damaligen Denkart nicht anders erwarten. Daß sie auch dabei ihr Zahlensystem zum Grunde legten, ist ebenfalls gewiß; nur wissen wir zu wenig von dem Eigenthümlichen desselben. Nach einem Fragmente der Theano's beim Stobäus, werden die Griechen getadelt, daß sie dem Pythagoras die Behauptung angebüchtet haben, alles entstehe aus Zahlen, da er doch nur behauptet habe, alles entstehe nach Zahlen²¹⁾. Allein dieß Fragment ist unbezweifelt untergeschoben, und rührt wahrscheinlich von einem spätern Pythagoreer her, der nach Aristoteles lebte. Denn Aristoteles erklärt die Vorstellungen der Pythagoreer ebenfalls auf die erste Art²²⁾. Die älteren Denker sehen, nach Aristoteles Bericht, das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst, die jüngern aber außer derselben²³⁾. Da dieses letzte System sich

20) Aristoteles Metaphysic. XII, c. 3. *πᾶς κοσμοποιουσα καὶ φυσικῶς βουλομένη λέγειν.*

21) Stobaeus Eclog. Physic. p. 302. *καὶ συγχρὺς μὲν Ἑλλήνων πεπεισμένοι νομισαί, φανερὸν Πυθαγόραν, ἐξ αριθμοῦ πάντα γενέσθαι, οὗτος δὲ λόγος ἀπορίαν παρέρχεται, πῶς ἂν μὴδε εἶεν ἐπινυεῖται γεννᾶν; ὁ δὲ οὐκ ἐξ αριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν εἰλεῖν πάντα γινεσθαι, ὅτι ἐν ἀριθμῷ ταῖς πρώτῃ, ἢς μετὰ ταῖς καὶ ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς πρώτον τε καὶ δεύτερον, καὶ τ' ἄλλα ἐπομειῶς τετακται.*

22) Aristot. Metaph. XIII, c. 3, I, c. 7. Doch stimmt damit eine andere Stelle I, 6. nicht überein, wo es heißt: *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόριοι μιμηταὶ τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.* Allein wahrscheinlich rührt das von der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Wortes Zahl her. (Vgl. die Anm. *) zu S. 100 u. 115.)

23) Aristot. Physic. I, c. 6. *καὶ τοιαῦτα πολλὰ εἶναι καὶ αὐτῇ ἡ δοξᾷ, ὅτι τοῦ ἐν, καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἁλλήλων ὁρᾷ τῶν ὄντων αἰσιν.*

von Anaxagoras an datirt, so sind die Pythagoreer wahrscheinlich der ersten Meinung zugethan gewesen, welches auch dadurch bestätigt wird, daß sie nicht das Princip, woraus etwas entsteht, sondern was daraus entsteht, wie bei den Pflanzen, Thieren, für das Vollkommenste gehalten haben²⁴⁾.

Wahrscheinlich nahmen sie daher ebenfalls einen chaotischen Zustand vor Entstehung der Welt an, in dem nichts Bestimmtes und Begrenztes war. Das Hervortreten aus diesem Zustande der Unbestimmtheit war der Anfang der Weltbildung, wodurch in dem leeren Raume Körper begrenzt wurden. Einigen Nachrichten zu Folge scheint in ihrem Systeme das Centralfeuer oder die Sonne, welche sie die Einheit ($\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$, $\tau\omicron$ $\epsilon\nu$) die Wache des Jupiter nennen, zuerst gebildet worden zu seyn²⁵⁾. Hier entsteht

αλλ' ου τον αυτον τροπον· αλλ' οί μιν αρχαίαι τα δυο μιν ποίειν, το δὲ ἐν παλαιῇ· των δὲ νεωτέρων τινες τουναντίον, το μιν ἐν ποίειν ταῦτα δύο παλαιῶν, φασὶ μάλλον. [Offenbar ist diese Stelle zu unbestimmt, um einen Schluß über Pythagoras Kosmogonie darauf gründen zu können; es fragt sich, ob unter den Ἰρῆν her n die Pythagoreer gemeint sind, um so mehr, da, nach der vorher mitgetheilten Kategorientafel derselben, das $\epsilon\nu$ vielmehr auf der Seite des Männlichen, Thätigen liegt; von einer ursprünglichen Materie aber ist in dieser Stelle gar nicht die Rede. Zusatz d. F.]

24) Aristot. Metaphys. XII, 7. (da Vall XIV, 8.) XIV, 5. (da V. XII, 5.) [Aber vielleicht beziehen sich diese Stellen auf die Lehre des Pythagoras von der vollkommenen Zahl. Zus. d. F.]

25) Stobaeus Ecl. Phys. p. 468. aus Philolaus: το πρῶτον ἀρµοσθῆν, το $\epsilon\nu$, ἐν τῷ μὲν τὰς σφαίρας, ὥςτις καλεῖται. Vergl. p. 488. (Böckh a. a. O. S. 91 ff.) und p. 450 sq. ἀρχαῖοι δὲ τὴν γενεσίν του κοσμου ἀπο πυρος καὶ του πεμπτου στοιχειου. [Das fünfte Element oder die πεμπτη ουσια, quinta essentia, von welcher hier die Rede ist, und welches der Aether genannt wird, Theologum. arithmet. p. 28; kommt auch anderwärts schon als pythagoreische Vorstellung vor, (vgl. Ocellus bei Sext. adv. math. X, 316; die Stelle des Pseudoplatarch, Deer. phys. II, 6. womit nicht übereinstimmt I, 14., u. Euseb. praepar. XIV, 14.) und soll nach dieser Ansicht dem Dodekaedron correspondiren, wie die vier gewöhnlichen Elemente, Erde, Feuer, Luft und Wasser dem Cubus, dem Tetraedron, Octaedron und Ikosaedron unter den regelmäßigen Figuren. Vgl. Böckh. a. a. O. S. 160. Wytenbach ad Phaed. p. 304. Doch ist der altpythagorische Ursprung dieser Lehre nicht außer Zweifel gesetzt. Das ächt scheinende Philolaische Bruchstück beim Stobaeus ecl. phys. p. 10. welches durch das nach der gewöhnlichen Art vorkommende ἑστῆ:

aber die Schwierigkeit, ob in ihrem System die Einheit das thätige Princip, und die Zweiheit das Leidende seyn soll. Wenn Aristoteles oben angeführte Bemerkung auch für die Pythagoreische Philosophie gilt, so müßte die Einheit leidend, und die Zweiheit thätig seyn. Man müßte also unter der Einheit das Chaos und unter der Zweiheit die in demselben enthaltenen Kräfte verstehen. Allein die Einheit nehmen sie durchgängig für das thätige Princip²⁵⁾. Und was soll die Zweiheit bedeuten? Die Materie überhaupt? Dann hätte ihnen Aristoteles nicht den Einwurf machen können, wie aus bloßen Zahlen, Ausdehnung, Schwere, Bewegung könne erklärt werden? ²⁶⁾. Diese Schwierigkeit scheint unauflöslich. Denn wenn man bloße Zahlen annehmen wollte, wie Aristoteles anzudeuten scheint, so steht dem wieder entgegen, daß sie selbst nach Aristoteles Bericht unter den Zahlen keine Schemate der Quantität (arithmetische Zahlen) sondern Quanta, ausgedehnte Größen verstanden²⁷⁾. Aus ihren Philosophemen über das göttliche Wesen, die wir unten anführen werden, erhellt, daß sie die Gottheit, die Einheit, als die allgemeine wirkende Kraft des Universums ansahen, und es bleibt uns daher nichts anders übrig, als anzunehmen, daß Aristoteles oben angeführte Bemerkung keine Beziehung auf die Pythagoreische Philosophie hat, wiewohl er sich mit Unrecht zu allgemein ausgedrückt hat.

Hier müssen wir aber noch zweier Erklärungsversuche gedenken, welche sich bei dem Sertus finden, und zwar wahrscheinlich einige acht Pythagoreische Gedanken enthalten, aber doch, wegen der größern Kunst und deutlichen Entwicklung, gewiß die Producte späterer Zeiten sind. Wie

schiff (αλκας) auch Böckh augenscheinlich belästigt hat, glaube ich durch die leichte Correctur ολας (καὶ οὐ τὰς ἀραιὰς ολας πηκτοῦ) was so offenbar mit der Stelle bei Plutarch. II, 6. τῆς τοῦ παντός ἀραιᾶς übereinstimmt, verbessern zu können. [Zus. d. S.]

²⁵⁾ Hierher kann auch die Stelle Arist. Met. XIV, 4. bezogen werden, nach welcher die Pythagoreer nur das Gerade entstehen lassen. M. d. S.

²⁶⁾ Aristoteles Metaphysic. I, c. 7. XIII, c. 3.

²⁷⁾ Aristoteles Metaphys. XIII, c. 8. αἰετοὶ δὲ τὸν ἐρισμὸν τὰ ὅρα λεγούσι.

geben ihnen hier eine Stelle, um zu zeigen, was spätere Denker aus der Pythagoreischen Zahlenlehre gebildet haben, und weil wir keinen schließlichen Ort wissen, da der Urheber und die Zeit dieser Ausbildung nicht bekannt sind.

Die Principe der Körperwelt können nicht in den Objecten der sinnlichen Anschauung, den Erscheinungen liegen. Denn alles, was angeschaut wird, ist zusammengesetzt, hat gewisse Bestandtheile; was aber aus Theilen besteht, kann kein Princip (nichts Erstes) seyn, sondern das, woraus es besteht, was also kein Gegenstand der Anschauung mehr ist. Körper, wenn sie auch so klein gedacht werden, wie Atomen, sind daher zu Principien nicht tauglich, weil wir diese in Gedanken immer noch als zusammengesetzt denken, und daher nie auf ein Erstes kommen. Die Principien der Dinge müssen also etwas Unkörperliches (nichts Empirisches) seyn. Von der Art sind nun zwar die Ideen und die stereometrischen Figuren, aber sie sind noch nicht das Erste. Denn jede Idee wird für sich als Eins, in der Zusammensetzung aber als zwei, drei u. s. w.; vor jenen Figuren aber werden die ebenen Figuren, und diese als aus Linien bestehend gedacht, welche durch die Zahl bestimmt werden. Alle Zahlen aber fallen unter die Einheit, weil jede Zahl als Einheit gedacht wird. Diese Gründe bewogen den Pythagoras, die Einheit ($\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$) als das Princip der Dinge anzunehmen, durch deren Theilnahme jedes Ding Eins genannt werde. Diese Einheit an sich und als identisch betrachtet, wird als eine Monade gedacht, die Einheit aber mit sich selbst (als etwas Verschiedenes gedacht) verbunden, gebe die unbestimmte Zweiheit ($\alpha\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\alpha\varsigma$) das heißt, die Form der Zweiheit, ohne eine bestimmte Größe unterzulegen, durch welche Form aber doch jede bestimmte Zahl Zwei, Zwei wird. Einheit und die unbestimmte Zweiheit sind also die Principe aller Dinge, das Erste, über welches hinaus man nicht weiter gehen kann²⁸⁾.

28) Sextus adversus Mathematicas, X. §. 249 — 263. Bgl. Pyrrh. hypothyp. III, 152 sqq.

Die letzte Behauptung unterstützten sie mit verschiedenen Gründen. Mit vorzüglicher Kunst ist folgender entwickelt. Einige Gegenstände lassen sich für sich, ohne Beziehung auf andere denken, als: Mensch, Pferd, Pflanze; andere als entgegengesetzt, z. B. Gut und Böse, Recht und Ungerecht, Bewegt und Ruhig; andere endlich nur in Beziehung auf andere, z. B. Rechts, Links, Oben Unten, Halb, Doppelt. Der Unterschied zwischen diesen beiden letzten Arten von Objecten besteht darin, daß bei den Entgegengesetzten das eine gesetzt wird, wenn das andere aufgehoben wird, wenn z. B. Bewegung entstehet, so hört die Ruhe auf und umgekehrt; relative Objecte hingegen werden zugleich mit einander gesetzt, und aufgehoben; die Hälfte kann nicht statt finden, wenn nicht das doppelte gesetzt ist. Ferner findet bei diesen ein Mittleres statt, aber nicht bei den Entgegengesetzten. Zwischen Größer und Kleiner läßt sich ein Mittleres, das Gleiche denken, aber nicht zwischen Tod und Leben, Ruhe und Bewegung ²⁹⁾).

Da dieses drei Arten von Objecten sind, so muß es über diese noch eine höhere Gattung geben, welche die Arten unter sich begreift. 1) Als Gattung der ersten Art nahmen sie das Eins an, denn so wie dieses für sich ohne Beziehung auf etwas anders, so wird auch jedes von jenen Objecten für sich als eine Einheit gedacht; 2) als Gattung der zweiten Art das Gleiche und Ungleiche; denn die Ruhe wird als Gleichheit gedacht, weil sie keine Grade zuläßt, die Bewegung aber als Ungleichheit, wegen des größern oder geringern Grads, dessen sie empfänglich ist; 3) als Gattung der dritten Art, das Uebermaß und der Mangel (*ὑπεροχή, ελλειψις*), denn groß, größer, viel, mehr, hoch, höher wird als etwas ein Anderes übertreffendes; klein, kleiner, wenig, weniger, niedrig, niedriger als etwas Mangelndes gedacht. Diese Gattungen können aber auch noch

29) Ebendas. §. 263 — 269.

auf höhere Begriffe zurückgeführt werden. Das Gleiche nemlich kann unter die Einheit begriffen werden, weil Eins sich selbst gleich ist, die Ungleichheit aber läßt sich auch als Uebermaaß und Mangel denken; dann von ungleichen Dingen überwiegt das eine, und das andere wird überwogen; dieses führt auf den Begriff der unbestimmten Zweifelt. Einheit und die unbestimmte Zweifelt, sind also die höchsten Gattungen und Principe der Dinge. Denn aus diesen entspringen alle Zahlen; und andere Dinge. Aus der Einheit nemlich Eins als Zahlgröße, aus der Einheit und unbestimmten Zweifelt (zweimal eins) die Zahl Zwei und sofort alle Zahlen. Die Einheit vertritt dabei die Stelle des wirkenden Principis, die unbestimmte Zweifelt die Stelle der leidenden Materia. So wie sie nun hieraus das ganze Zahlensystem, so leiten sie auch die Welt, und alle darin enthaltenen Dinge ab. So wie die Einheit das Erste in dem Zahlensystem ist, so nehmen sie nun den Punct als das erste für die Körperwelt an. Beides ist etwas Untheilbares, jene das Princip der Zahlen, dieser das Princip der Linien. Die Linie wird als der Zweifelt analog gedacht, denn sie ist die Länge zwischen zwei Puncten. Und so führen sie die Figur auf den Begriff der Dreifelt, einen mathematischen Körper auf den Begriff der Vier zurück. Hier theilten sich die Pythagoreer aber in zwei Partheien. Einige legten nur einen Punct der Erklärung von Entstehung einer Linie, Figur u. s. w.; andere aber, wie wir schon gezeigt haben, die Einheit und Zweifelt zu Grunde, und leiteten dann den Ursprung der dichten Körper, des Feuers, der Luft, des Wassers, der Erde ab³⁰⁾.

Die letztere Anwendung der Zahlen auf die Erklärung der Entstehung der Körperwelt scheint wirklich ächt Pythagoreisch zu seyn. Zum wenigsten wird es begreiflich, wie Aristoteles die oben berührten Einwürfe dagegen machen konnte. Denn im Grunde enthält diese Theorie nichts weiter, als die mathematische Erklärung der Linien, Flächen

30) Ebendaf. S. 269 — 284.

und Körperfiguren, welche sich zwar auf die Form aller Körper bezieht, aber nichts zur Erklärung ihrer materiellen Beschaffenheiten beiträgt. Die Schwierigkeiten, welche sich daraus ergeben, hören auf, wenn man annimmt, daß das Wort Zahlen, wie wir schon oben bemerkt haben, in einem doppelten Sinne genommen ist, ein Umstand, der für jene Behaupten paßt, und auch sonst leicht erklärlich ist. — Jenes Raisonnement hingegen, wodurch diese Erklärung begründet werden soll, ist spätern Ursprungs, wie schon die Eintheilung der Dinge in absolute, relative und entgegengesetzte, die erst nach Aristoteles logischem Systeme erwartet werden kann, und die Erwähnung der Ideen beweiset *).

Das Pythagoreische System, so weit wir es auch nur nach bloßen Bruchstücken kennen, ist dennoch eine merkwürdige Erscheinung wegen der originellen Ansicht, die es enthält. Pythagoras überließ gleichsam den andern Forschern das Materielle der Körperwelt, was nur auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, zu erforschen, und behielt für sich das Formelle, was man a priori wissen kann. Ihn interessirten nur die Körper, insofern sie Größen sind, und in Verhältnissen zu einander stehen. Indem er nach den Bedingungen derselben forschte, entdeckte er, daß sich Größen im Allgemeinen nur durch Zahlen dem Verstande deutlich darstellen lassen. Aber diese Ansicht erstreckt sich nur über die Körperwelt, und nur über diese, insofern sie ruht, nicht inwiefern sie in Bewegung ist. Es ist nothwendiges Gesetz, diese uns im Raume zu denken, als ausgedehnte Größen, und in Verhältnissen zu einander, die nicht anders als in Zahlen bestimmt vorgestellt werden können. Wenn Pythagoras durch seine Behauptung: alle Dinge sind Zahlen, und das ganze Universum stehet in harmonischen Verhältnissen, nichts anders als das verstand, so ist sie wahr; nur nicht ganz richtig und bestimmt ausgedrückt. Allein er ging offenbar weiter. Er sucht Gründe der Dinge, die außer uns sind, als von Vorstellungen un-

*) Vgl. die Anmerkung zu S. 104 u. f.

abhängiger Dinge, und erfindet diese in Vorstellungen (Zahlen), die er aber selbst als Bestandtheile der Dinge vorher in die Dinge gelegt hat. Er will nicht allein die nothwendigen Bedingungen auffuchen, unter welchen alle Gegenstände, die nur in der äußern Erfahrung vorkommen, vorgestellt werden müssen, er will die Gegenstände selbst aus der Bedingung ihres Vorstellens als reale Dinge genetisch erklären. Hierdurch mußte sein System nothwendig ein Spielwerk mit bloßen Begriffen werden. Uebrigens lag diese Theorie zu weit entfernt von den übrigen Aufgaben der Philosophie, als daß sie auf die Cultur der Philosophie unmittelbar einen großen Einfluß gehabt hätte. Dagegen wirkte sie mittelbar desto wohlthätiger für sie, indem sie das Studium aller mathematischen Wissenschaften beförderte. Im Grunde haben die Pythagoreer zu den großen Entdeckungen der Griechen in denselben einzig und allein den Grund gelegt, und von ihnen rührt die Achtung her, welche die Mathematik im eigentlichen Griechenland vorzüglich seit Platos Zeiten erhielt.

Die Pythagoreer hatten zwar ihre Zahlentheorie mit allen Gegenständen ihres Nachdenkens in Verbindung gesetzt; allein dieses Band ist so locker, daß man es ohne Nachtheil wegnehmen, und ihre Philosopheme unabhängig von demselben vortragen kann. Die Bedeutung des Wortes Zahl ist in diesen Fällen symbolisch, nur ein Zeichen, unter dem sie sich den Begriff denken, oder es enthält nur eine Analogie mit arithmetischen Gegenständen. Wenn sie z. B. sagen: die Seele ist eine Zahl, die sich selbst bewegt, oder die Gerechtigkeit ist eine Zahl, die gleich vielmal genommen, gleich ist⁵¹⁾, so ist das Wort Zahl gewiß in verschiedener Bedeutung gebraucht, aber was sie darunter verstanden, ist noch nicht sogleich klar. Es würde daher nicht allein überflüssig seyn, diese Terminologie beizubehalten, sondern auch unzumuthig, da uns nur sehr wenig von derselben aufbehalten

51) Plutarch. de plac. Philos. IV. c. 2. Πυθαγόρας (ψυχὴν ἀσφηνάτο) ἀριθμὸν αὐτὴν κινεῖν, τοῦ δ' ἀριθμοῦ αὐτὴ τοῦ τοῦ παραλαμβάνει. Aristot. Magn. Moral. I. c. 1. ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ὡς αὐτὴ ἰσότης. Cf. Aristot. Metaph. I. c. 5.

ist. Es war genug, hier nur diese Anwendung der Zahlen anzuführen, die wir nicht einmal genau genug kennen, um sie als ersten Versuch, Mathematik mit Philosophie zu verbinden, ansehen zu können. Es ist daher nothwendig, daß wir die übrigen Philosopheme der Pythagoreer, außer ihrer Zahlenlehre, nach einer bestimmten Ordnung der Gegenstände vortragen, damit man von dem Umfange der damaligen Speculationen und ihrer Behandlung eine Uebersicht erhalte, und dann die Fortschritte in der Cultur der Vernunft, in Vergleichung dieser Periode mit der folgenden gehörig schätzen könne. Die Forderung eines strengen Zusammenhanges kann hier, so gerecht sie auch sonst ist, nicht erfüllt werden. Denn bei den fragmentarischen Ueberlieferungen bleibt es sogar noch unentschieden, ob und wie die einzelnen Behauptungen ein systemartiges Ganze ausgemacht haben, zumal da es nicht möglich ist, das dem Pythagoras und seinen Schülern Eigenthümliche zu trennen.

Die Welt, Gott, die Seele waren die vorzüglichsten Gegenstände der Speculation der Pythagoreischen Schule; dazu kamen noch einige moralische Betrachtungen. Die Welt stellte sich Pythagoras, zu Folge des Obigen, natürlich unter einer neuen Ansicht, als ein großes harmonisches Ganze vor. Die Betrachtung des prachtvollen Himmels, die so Reiz viel für den Verstand selbst der noch ungebildeten Menschen hat, und seine astronomischen Kenntnisse leiteten ihn darauf, und er drückte seine hohe Bewunderung durch das bedeutungsvolle Wort, *κοσμος*, aus, womit er zuerst, mehreren Nachrichten zu Folge, die Welt bezeichnete³²⁾.

32) Plutarch. decret. phys. II. c. 1. *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνομασεν τὴν τῶν ὀλῶν περιόχην, κοσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτοῖς ταξέως*. Stobaeus Ecl. Phys. p. 450. [In andern Orten wird dagegen schon dem Thales und Anaximander dieser Ausdruck beigelegt. Siehe oben p. 61. Nach Diog. L. VIII, 48. u. Anonym. de vita Pyth. apud Photium §. 14. soll er den *οὐρανός* so genannt haben. Bei Philolaus aber, nach dem in der folgenden Note angeführten Fragmente, sind *ὀλυμπος*, *κοσμος* und *οὐρανός* unterschieden, und *οὐρανός* nimmt selbst in der pythagoreischen Schule verschiedene Bedeutungen an. (Cf. Anonym. de vita Pythag. apud Photium §. 19.) Gewisser ist, daß die Erde als Symbol der geordneten Welt — des *κοσμος* — ein Hauptsymbol der pythagoreischen Schule war, was mit der oben

Die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Anordnung und Bewegung der Himmelskörper war aber auffallender und sichtbarer, als die Naturgesetzmäßigkeit der Erscheinungen auf unserem Planeten, deren Gesetze noch so wenig erforscht waren; daher die Eintheilung der Welt in die himmlische und die sublunarisches Region (die Region vom Monde bis zur Erde), in welcher nicht reine Regelmäßigkeit, sondern auch Zufall und Abwechselung regieren²¹⁾. Unter dessen hatte doch Pythagoras oder seine Schüler (vielleicht erst in spätern Zeiten) die regelmäßige Umdrehung der Erde um ihre Axe während ihres Laufs um die Sonne entdeckt, wodurch die Abwechselung von Tag und Nacht entsteht²²⁾.

Es ist hier Stufe des Cultus dieser Zeiten vollkommen angemessen, der Gottheit, um sie als wirklich zu denken, eine Stelle in der Welt einzunehmen, sie zu einem Theile des Ganzen zu machen. Und dieses thaten noch die Pythagoreer. Die Idee war auch so wenig entwickelt, daß man sich darunter ein Wesen dachte, welches zwar die Bedingung vieler Dinge, aber selbst wieder bedingt ist; die Idee floß nach mit dem Begriff einer Naturkraft zusammen, die also so gut, als alles andere, in den Raum, in den Inbe-

E. 112. erwähnten Lehre von den harmonischen Verhältnissen, in welchen die Welt sich bewege, oder der Sphärenmusik zusammenhängt, und von den Bearbeitern der Mythologie mit der Later des Apollon, dessen Schüler, Priester, Sohn Pythagoras nach der Sage genannt wird, und mit den orphischen Lehren in Verbindung gebracht wird. E. bes. Greuzer und die bei diesem angeführten Stellen Herodot. II, 81. u. Iamblich de vita Pythag. V, 146.

Zus. d. §.]

- 33) Die Eintheilung in die sublunarisches und himmlische Region findet sich bei dem Ungenannten in Photius Bibliothek §. 11. Ich mag nicht entschieden behaupten, daß dieß ein echt pythagorischer Gedanke ist, obgleich Stobaeus Ecl. Phys. p. 488 ff. etwas Ähnliches aus einem Fragmente des Philolaus anführt. (von welchem später gesprochen werden wird vgl. Böckh a. a. O. S. 95 ff.)

²¹⁾ Vgl. Anmerkung 15. Zunächst aber ist nur von der Bewegung der Erde um das Centralfeuer die Rede. Diese Lehre wird im Allgemeinen den Pythagoreern Arist. de coelo II, 13. Galen. XXI, 1. insbesondere aber dem Philotas oder Ictetus von Syrakus, den Glicerio Nicetas nennt; (Acad. Qu. IV, 39. Diag. L. VIII, 85.) noch mehr aber dem Philolaus zugeschrieben. Plutarch. de placit. III, 15. Galen. XXI, 6.

H. d. §.

griff, des Ganzen gesetzt wurde. Nicht lange nach dem Entstehen der Pythagoreischen Schule fand man diesen Begriff. Für die Idee zu Sein und machte, das Universum zu Sein. Die Begriffe waren noch zu sinnlich; der Verstand konnte sich noch zu keinem Begriff des reinen Seyns erheben, sondern dachte sich jedes Wesen, selbst die Gottheit und Erde, als körperlich. Die Pythagoreer dachten sich die Gottheit daher zwar als ein Naturwesen, jedoch so, daß sie das mit dem Begriff des Vollkommensten verknüpfte; es als die Quelle des Lebens dachten. Diesem Wesen gebühret in der Welt die vollkommenste, vorzüglichste Stelle, und diese ist der Mittelpunkt. Denn das Vorzüglichste muß vor allen andern gesichert und geschützt seyn. Dieses vollkommenste Wesen ist das Feuer; und da sie dieses unter die zehn Himmelskörper rechneten, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß sie sich die Sonne als das göttliche Wesen dachten. Daher auch die Benennung des Feuers: *Wache des Jupiter* ⁵⁴⁾. Unstreitig lag dieser Behauptung die Wahrnehmung von den wohlthätigen Wirkungen der Sonnenwärme, und ihrem Einfluß auf Wachsthum und Fruchtbarkeit in der ganzen Natur zum Grunde, so wie sie auf

54) Aristoteles de Coelo II, c. 13. οἷον Πυθαγόρειοι καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσηκόντι φιλάσκειν τὸ κυριώτατον τοῦ παντός, τὸ δὲ μῖνον εἶναι τοιοῦτον, ὃ διὰ φύλακην ὀνομαζοῦσι τὴν ταύτην ἔχον τὴν χώραν πυρ. ὡς τὸ μῖνον ἀπλῶς λεγόμενον, καὶ τὸ τοῦ μεγέθους μῖνον, καὶ τῆς φύσεως. Mehrere Benennungen des Centralfeuers, die sich auf die göttliche Natur desselben beziehen, führt Stobaeus Ecl. Phys. p. 488. aus dem Philolaus an. Οὐλοῦς πυρ ἐν μίῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἰσχυρὸν τοῦ παντός καλεῖται, καὶ διὸς εἶδος, καὶ μητέρα θένον, βῆλον τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως. καὶ πάλιν πυρ ἑτερον σωματικόν, τὸ περιέχον. Philolaus stellt hier ein anderes System auf, in welchem, außer dem Centralfeuer, noch ein Feuer das ganze Weltall gleichsam einschließt. Dessen ungeachtet setzt er gleichfalls die göttliche Kraft in das Centralfeuer, jedoch so, daß er diese nur als Weltseele betrachtet, und von Gott, der auch sie gebildet, unterschreibt. Stobaeus Ecl. Physic. p. 452. τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ μέσσει τῇ πυρὶ, ὅπερ τῷ πᾶσι δυνάμει προνοεῖσθαι τοῦ παντός (οὐρανοῦ) ὃ δημιουργὸς θεός. Diese Idee einer von Gott verschickenen Weltseele ist in der Pythagoreischen Schule neu, und macht dieses Fragment etwas verdächtig, so wie auch das, was Stobaeus S. 530. von seinen zwei Sonnen mittheilt. [Ueber das Letztere hat sich Böckh a. a. D. S. 124. erklärt. Zufach h. S.]

der andern Seite mit dem astronomischen Systeme der Pythagoreer in enger Verbindung stand. Wir können dafür unmittelbare historische Beweise aufstellen. Der Sonnenstrahl, sagten sie, geht von der Sonne aus, durchdringt den kalten und dicken Aether (Luft und Wasser), durchdringt die verborgenen Wesen der Natur, und belebt alles. Die Wärme (vermuthlich der warme Aether, Ausfluß der Sonne) ist die Ursache des Lebens und in Verbindung mit dem kalten Aether das Princip der Seele. Man darf hieraus wohl folgern, daß Pythagoras mit seinen Schülern die Sonne für die Quelle alles Lebens, Empfindens und Denkens in der Natur gehalten habe, und man begreift, wie Cicero sagen konnte: die Gottheit sey dem Pythagoras eins durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welcher die menschlichen Seelen genommen sind³⁵⁾. Die Gottheit ist also die Lebenskraft der Natur, welche in der Sonne ihren Sitz hat, von wo aus sie sich über alle Theile der Welt verbreitet. Wahrheit, Allmacht und Güte hielt jedoch Pythagoras für Eigenschaften der Gottheit, und lehrte, die Menschen hätten von ihr kein größeres Geschenk bekommen, als die Liebe zur Wahrheit und zum Wohlthun³⁶⁾. Von dieser Seite veredelten die Pythagoreer den Begriff der Gottheit und verbanden mit der Volkreligion Moralität, indem sie jene als moralische Intelligenz dachten, als moralischen Richter der Menschen, dem man nicht allein durch religiöse Gebräuche, sondern auch durch Rechtthun wohlgefällig wer-

35) Sext. Emp. adv. Math. IX. §. 127. Cicero Natura Deor. I, c. 11. *animum esse per naturam rerum omnem intentum et commensantem, ex quo nostri animi carperentur.* Cf. de Senectute c. 21.

36) Iamblich vita Pythag. §. 122. *ὡς οἱ μὲν Ὀλύμπιοι ταῖς τῶν θνῶν διατάξεσιν, οὐ τῶ τῶν θνῶν πλῆθει προσεχουσιν.* Cf. Porphyry, de abst. II, 15. Ferner Iamblich. l. I. §. 159. *οὐ γὰρ εἶναι τὰ μὲν δύναται τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ ἀδύνατα, ὥστερ οἱ αὐτοὶ καὶ τοὺς συζητομένους, ἀλλὰ πάντα δύναται,* §. 174. *τὸ διανοεῖσθαι περὶ τοῦ θεοῦ, ὡς εἶναι τε καὶ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον γένος, οὕτως ἔχει, ὡς ἐπιβλέπειν καὶ μὴ ὀλιγοῦν αὐτοῦ, χρησιμὸν εἶναι νελευμῖνον οἱ Πυθαγόριοι, παρ' αὐτοῦ μαθόντες* §. 218. *οἱ οἱ θεοὶ τῶν κακῶν εἰσὶν ἀναιτίοι etc.* Aelian. var. hist. XII, c. 59. [Doch scheint in diesen Stellen Manches Ausdruck der spätern Pythagoreer zu seyn. Zusaß d. F.]

den müsse, obgleich damit der Begriff Gottes als Naturkraft nicht wohl zu vereinigen war, und die praktische Freiheit durch den physischen Einfluß der Götter und Dämonen aufgehoben ward. Pythagoras machte von jenem moralischen Begriffe schon Anwendung auf die Vorstellungen der Dichter, welche in die Volksreligion übergegangen waren, und tadelte sie ⁵⁷⁾ wegen des Widerspruchs, in welchem die von ihnen geschilderten Götter, mit den reineren moralischen Begriffen standen ⁵⁸⁾.

Aus der Einheit der belebenden Kraft in dem ganzen Universum folgerten sie die Verwandtschaft der lebenden und beseelten Wesen mit der Gottheit, und aus der allgemeinen Durchbringung derselben den Zusammenhang aller Theile der Welt, die sie auch selbst für beseelt hielten. Die Sterne

57) Diogenes Laert. VIII, §. 21. wo von Homer u. Hesiod die Rede ist. LAMBlich de vita Pythagor. §. 174. 149. 151.

58) Was der Verfasser in dem Vorhergehenden über Pythagoras Vorstellung von der Gottheit vorgetragen hat, scheint mir eben so wenig in einem Begriffe vereinbar, als durch die vorhandenen Berichte über die Pythagoreische Lehre vollkommen begründet zu seyn. Hat die Gottheit ihren Sitz in der Sonne, wie nach gewöhnlicher Vorstellung die Seele im Körper, so ist sie nicht die Sonne selbst, wie oben gesagt wird. Aber es wird nicht einmal bestimmt gesagt, daß sie ihren Sitz in der Sonne habe; denn das Feuer, welches als der vorzüglichste, Leben und Wärme ausströmende, Körper in die Mitte gestellt wird, und daher symbolisch Wache des Zeus genannt wurde, ist nach mehreren Pythagoreischen Bruchstücken, besonders Stob. ecl. I, 23. p. 488, ein Feuer, um welches selbst die Sonne kreist; da aber diese *συντα τοις παντος*, wie sie auch heißt, (Altar des All) in einem andern Fragmente Lib. I, p. 468. das erste Zusammengesetzte (Gebildete) genannt wird, so konnte auch dieses Feuer nicht die Gottheit selbst seyn. Es ist daher wahrscheinlicher und der unbestimmten Zahlentheorie der Pythagoreer angemessener, daß sie die Gottheit vielmehr nur unter dem Begriffe des unbedingten Eins dachten, welches von jener Stelle aus, die daher auch symbolisch *το ζ* genannt wurde (S. oben Note 25 und 117. Böckh a. a. O. S. 98.), durch den ganzen Kosmos wirkt und ihn beseelt. Auf eine ähnliche Weise wird in dem Schahnameh, wo von dem Feuerdienste der alten Perser die Rede ist, das Feuer nicht die Gottheit genannt, welche angebetet wurde, sondern nur die Zibla oder der Altar der Natur, zu welchem man sich beim Gebet richtet (vergl. Hammer. in den Mün. Jahrb. der Litt. B. VIII. S. 326. und X, 210.). Der Verfasser stellte aber mit andern (z. B. Ziedemann) den Pythagoras darum zu tief und faßte seine Lehre zu materiell, weil er das Symbolische derselben nicht festzuhalten wußte. Sonach scheint nur das Letzte von dem Verfasser oben

sind daher ebenfalls Gottheiten, doch wahrscheinlich der Sonne untergeordnet ²⁰⁾).

Die Seele also ist ein Ausfluß der Sonne oder der Gottheit. Es fehlt nicht an verschiedenen Ausdrücken dieses Satzes, welche aber dem Sinne nach alle darauf hinauslaufen. Eine Zahl, die sich selbst bewegt, heißt wohl nichts anders, als ein Wesen mit eigener Bewegkraft, vergleichen alle Theile des Aethers sind. Eben das sind auch wahrscheinlich die *ἑσπερα ἐν τῷ αἰθέρι* in der unten angeführten Stelle des Aristoteles *). Aristoteles scheint diese mit

Gefagte der Vorstellungart des alten Wesen noch zukommen; was mit das Erste kaum zu vereinigen ist. Die Gottheit erscheint Pythagoras als Weltseele, mithin bloß als in der Natur wirkende, und mit ihr in Einklang stehende Kraft (vergl. Sext. Emp. IX, 127.), und der Begriff des Vollkommenen erscheint ihm vorherrschend unter Eigenschaften der Natur. Hiermit stimmt auch überein, daß die Seele, die doch als Ausfluß der Gottheit angesehen wird, und also ihre Natur theilt, die sich selbst bewegende Zahl genannt wird. Würde man nun übrigens die Gottheit des Pythagoras als ein sich zu dem Vollkommenen entwickelndes (evoluirendes) Princip nach den oben angeführten Stellen des Aristot. (Imm. 24.), oder ihre Wirksamkeit als geistige Emanation betrachten, in dem Sinne wie Plotinios, den man für des Pythagoras Lehrer hält, (nach Arist. Met. XIV, 4.) lehrte, das erste Ursprüngende sey das Beste, und wie Eudox bei Simplicius (in phys. Ar. I.) von Gott spricht, was mir mit der ganzen pythagoreischen Theorie der Zahlen, die als die höheren Geschlechter der Dinge erscheinen, durch welche das Besondere bedingt ist und mit der Lehre von der Seelenwanderung mehr übereinzustimmen scheint; so darf man doch auf keinen Fall dem Pythagoreischen Gott die ausgebildeten Vorstellungen der platonischen Schule unterschieben.

68) Diogenes Laert. VIII, §. 27. ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρους εἶναι θεοὺς· επικρατοῦν γὰρ τὸ θεῖον ἐν αὐτοῖς, ὅπερ οὐτὶ ζωῆς αἰσίων — καὶ ἀνδράων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγενῶν, κατὰ τὸ μετρίον ἀνθρώπων θεῖον. [Der Ausdruck, daß die Sterne Götter sind, welcher sich an die Volksereligion angeschlossen, darf hier so wenig, als jener Ausdruck des Epikrates verwundern: „daß die Welt von Göttern erfüllt ist,“ da, wenn die Welt von Pythagoras bestimmt als ein besetztes Wesen, die Gottheit als Weltseele vorgestellt wird, dann auch die Gestirne, als Weltkörper (cf. Plat. de plac. II, 13.) oder Theile des κόσμος, welche an dieser Beseelung Theil nehmen, als Götter, aber untergeordnet, erscheinen. Zusatz d. H.]

*) Wie die Gestirne von den Pythagoreern für Götter gehalten wurden, so wurden, zufolge dieser Lehre von der ausströmenden Weltseele oder von der Befruchtung der Welt, auch die Seelen als Ausfluß der Weltseele für göttlich gehalten, ja Menschen, dem wir schon

nach behaupten, daß die ganze Luft mit Seelen angefüllt sey, die sie auch Dämonen und Heroen nannten. Durch ihren Einfluß erklärten sie die Träume, die Anzeichen von Gesundheit und Krankheit bei Menschen und Thieren, worauf sich die Reinigungen und Sühnopfer beziehen, ferner alle Divination (Mantik) und die Wahrsagereien.⁴⁰⁾ Die Seelen kommen in den Körper von Außen, und werden aus demselben wieder in die reinere oder unreinere Luft gesammelt⁴¹⁾, bis sie wieder in andere Körper übergehen. Denn sie sind unzerstörbar, wie ihre Urkraft, und ihnen ist ein steter Kreislauf vorgeschrieben⁴²⁾. Die Behauptung von

blich, einige Pythagoreer hätten schlecht hin gesagt: die Seele sey *αἰθερ*, Xenokrates aber *αἰθερ* *εὐτακτικός*. [Vergl. auch Macroh. Senn. Scip. I, 14. Zuf. b. F.] Die zweite Erklärung hat Aristoteles am angeführten Orte: *ἐπεὶ γὰρ τινες αὐτὰν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ αἰθέρι ζώοντα, οἱ δὲ, τὰ ταῦτα κινεῖν*. Diogen. Laert. VIII. §. 28. *εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀποσπασμὲ αἰθέρος, καὶ τοῦ θάρους καὶ τοῦ ψυχροῦ*.

40) Diogenes Laert. VIII, §. 32. Plutarch. de plac. I, 8. Cicero de Divinat. I, 45. [Wiewohl die Annahme göttlicher Mittelwesen, die hier als Luftgeister genannt werden, in dem Systeme des Pythagoras liegt, und mit seinem bekannten Gange zum Götter- und Gelfterungange und zur Mantik (Cic. de div. I, 3.) der, wie schon Liebmans bemerkte, auf die Erzeugung des Mysticismus unter den Griechen einen wesentlichen Einfluß hatte, wohl übereinstimmt; so muß man sich doch hüten, aus der oben angeführten, ohnehin verdächtigen Stelle des Diogenes auf eine ausgebildete Dämonenlehre zu schließen, welche gewiß erst den Neupythagoreern angehört. Letztere finden wir bei Hierocles ad Pyth. aur. carm. ed Schier. p. 226. u. 36. Zuf. b. F.]

41) Für diese Bestimmung finde ich kein hinlängliches Zeugniß in den angeführten Stellen. X. b. F.

42) Diogenes Laert. VIII, 14. *πρῶτον τε (δε) φασὶ τούτοις ἀποφύγει τὴν ψυχὴν συνὸν ἀναγκῆς ἀμείβεσθαι, ἀλλοις ἀλλοις ἐνδιδόναι ζωῆς*. Sect. 32. *εὐδαιμονοῦν ἀνθρώπων σταν ἀγαθὴ ψυχὴ προαγγέλλει*. Aristotel. de anima I, c. 5. [Die erstere Stelle, in welcher von dem Kreislaufe der Nothwendigkeit die Rede ist, sagt nichts darüber aus, wenn derselbe beginne; die zweite geht nur zu verstehen, daß die Seele mit einer bestimmten Beschaffenheit von außen in den Menschen komme, was auch das *ἀποσπασμὲ αἰθέρος* (vergl. Anm. 37. und Stob. ecl. phys. I, 51. p. 790.) andeutet. Auf dieses von außen Kommen scheint auch Aristoteles de an. I, 3. Sect. 25. du V. hinzudeuten in den Worten: *ταῦτο δὲ ἀποφύγει συμβαίνει τούτῳ τῷ λόγῳ, καὶ τοῖς πλείστοις τῶν περὶ ψυχῆς· οὐδὲν ἀντιτείνουσι γὰρ καὶ τὴν αἰτίαν εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν οὐδὲν προαδιορίζοντες διὰ τὴν αἰτίαν, καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος*. Hier wird, also zugleich der Grund vermist, warum

der Unsterblichkeit der Seelen ist eine consequente Folge ihres ganzen Systems. Denn die Seelen sind Theile desjenigen, von dem alles Leben in der Welt herrührt, das selbst keiner Vernichtung unterworfen ist *). Eine solche Unsterblichkeit hat wenig zu bedeuten, und entspricht nicht dem moralischen Interesse, welches der gebildete Mensch daran nimmt. Dieß erhebt auch daraus, daß sie so wenig auf Gründe für die Fortdauer der Seelen gedacht haben, welche der menschliche Verstand erst dann aufsuchte, als die Unsterblichkeit in nähere Verbindung mit dem Interesse der praktischen Vernunft gesetzt wurde. Der angegebene Grund aber ist so gut als keiner; denn er ist nur hingeworfen, und die Bedingung, unter welcher er erst gültig wird, ist nicht entwickelt. Mit Recht konnte daher Cicero (Tuscul. Q. I, 17.) sagen: die Pythagoreer hätten die Unsterblichkeit bloß angenommen und gelehrt, ohne (deutlich entwickelte) Gründe. Die Seelenwanderung, welche Pythagoras wahrscheinlich von den Aegyptiern angenommen hat ⁴²⁾, war kein Beweis für

die Seele in den Körper versetzt werde. Von dem spätern Bericht erstatten wird ein solcher dem Pythagoras zugeschrieben. Doch scheint die Stelle des Diog. Sect. 51. *ἐπιφύλασσαν δαμονὴν (ψυχὴν) ἀπὸ τῆς πλάσματος ἐν τῷ αἵματι, ὁμοίον τῷ σώματι* sich mehr auf die Seelenwanderung nach diesem Leben, nicht auf die Verstoßung aus dem Himmel zu beziehen. Es war nemlich eine alte, früherhin geheime und aus dem Oriente stammende Lehre (Plato Cratyl. p. 400.) wo sie den Orphikern beigelegt wird. Cf. Plat. Phaedon. p. 62. B. Vergl. Wytenbach ad Phaedon. p. 134 sqq. und Plut. de an. carnium II., daß die Seelen wegen früherer Vergehungen in den Körper gefesselt worden seien. Die Pythagoreer nahmen also wahrscheinlich den Grund jener Lehre von der Wanderung der Seelen eben daher, woher diese Lehre geflossen war, und schrieben dem Pythagoras die Annahme einer Präexistenz und des Abfalls der Seele bestimmt zu. Auch Ast (Leben des Plato S. 106.) rechnet dieß zum Pythagoreismus. [Zus. b. S.]

*) Kennemann hält sich hiezu an die Stelle des Diog. L. VIII, 28. *διωρεται τὸ ψυχὴν τῶν ἀθανάτων τὸ μὲν αὐτῶν, ἐπιδήλαον καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀποπνεύσας, ἀθανάτων εἶναι*. Eben so wird sie ihres Ursprungs wegen unzerstörbar, *ἀφθαρτος*, genannt, in der Stelle Plutarch. de plac. IV, 7. Der genauere Grund aber lag in der Natur, welche die pythagoreische Lehre dem Göttlichen beilegte, nemlich der festen Bewegungskraft s. oben meine Bemerkung zu S. 130. [Zus. b. S.]

42) Herodot. II, c. 123.

die Fortdauer der Seelen, sondern nur Verfränlichung derselben⁴²). Diese Seelenwanderung erscheint hier noch nicht verfeinert, und durch moralische Begriffe gedeutet. Daher sagten sie auch: jede Seele könne in jeden Körper ohne Unterschied einwandern, auch die thierischen Körper nicht ausgenommen⁴³). Ob dieser Kreislauf der Wanderungen ewig dauere, oder nach Beschaffenheit der Seelen seine Grenzen habe, ist eine Frage, die nicht mit Gewißheit entschieden werden kann. Nur eine Stelle des Diogenes scheint für bestimmte Grenzen zu sprechen⁴⁴). Obgleich man ferner

7) Die Lehre von der Seelenwanderung knüpft sich, wie schon angedeutet worden, an die Lehre von der steten Bewegung der Seele, als eigenthümlicher Eigenschaft derselben, an. Vielesicht kann man hierher auch die Worte bei Aristot. de anima I, 3, §. 26. beziehen: *οὐ τοι γ' ἔχοντες τὸν θάνατον τοὺς αὐτοὺς ἀνδράς ποιεῖν φερόμενοι τῶν ψυχῶν, οὐδὲ βλάπτονται τοὺς ἀναισθητοὺς τὸν μὲν αὖ ἀναισθητοὺς δεόμενοι ἢ ἄλλως*. Ferner wird diese Lehre, was hier nicht zu übergehen ist, durch die Sage an die Person des Pythagoras angeknüpft. Denn er soll in mehreren Gestalten auf der Erde erschienen seyn (vergl. Diog. L. VIII, 4 sqq. Porphyry. de vita Pyth. Sect. 45. et kritisch. ed. h. l. ed. Koesling. p. 258 sq.) und vornehmlich sich als Feld Euphorbus erkannt haben; womit die Sage auch Vielesicht das Gedächtniß des Pythagoras prägt. Letzteres bezieht D. Müller in der Geschichte der Doxien 1824. Th. I. S. 220. darauf, daß er jenen, wie sie sich selbst, als Priester des Apollon betrachtete, mit welchem er überhaupt in genaue Verbindung von seinen Verehrern gebracht wird — auch als Sohn; ja bei Iamblich de vita Pyth. c. 6. (vergl. auch Diog. L. VIII, 21.) wird er selbst als Apollon vergöttert. Baur aber bemerkt in seiner Symbolik und Mythologie II. Th. 1. Abth. S. 199., daß die Idee der Seelenwanderung mit der Idee Apollons innig verbunden sey. — Endlich ist noch die pythagaische Beziehung der Seelenwanderung nicht zu übersehen, welche man bei dem Pythagoreern findet, d. h. die Aufforderung, sich reiner Sitten zu befleißigen, um nicht in thierische Körper gebannt zu werden. H. d. D.

43) Aristoteles de anim. I, c. 3. *ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου μετα τοῦ ἡνδρα-
γισμοῦ μὲν οὐκ ἔστι τὸ ζῆναι, ἀλλὰ τὸ εἶναι ὡς ζῶντι ὁμοίως.* [Es scheint mir nach dem Zusammenhange zunächst zu heißen:
die Seele komme durch Zufall, von ohne sich, d. i. ohne Grund, in
den ihr vorkommenden Körper, und es fragt sich sogar noch, ob
diese Seele sich auf die Seelenwanderung bezieht. Merkwürdig ist
es, daß wir keine einzige bestimmte Nachricht der Aelteren über Pytha-
goras Lehre von der Seelenwanderung haben. Die Epikureer
aber, welche diese Lehre ausgebildet haben, wie Porphyre (de vita
Pyth. Sect. 19. und Stob. ecl. phys. I. p. 1044 sq.) behaupten sie
allerdings sogar auf den Uebergang in lebende Körper jeder Art
an.]

44) Diogenes Laert. VIII. §. 51. καὶ ἀγνοῦσαι μὲν τὰς καθάρσεις (ψυχῆς) ἐπὶ το ὑψίστον, τὰς δὲ ἀκαθάρτους μὴτε αὐτῶν πάλαι, μὴτε ἀλλήλοις, δαμῶσαι δ' ἐπαρρητοῖς δαίμοις ὑπὸ στυγίων.

nicht bestimmt angeben kann, wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode gedacht haben, so ist doch so viel gewiß, daß sie mit derselben Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen verbanden, und glaubten, die Seelen der Menschen könnten nach und nach so geläutert werden, daß sie einer vollkommenen Gemeinschaft mit den Göttern gewürdigt würden. Nach ihrer Vorstellungsart hatte sogar der Donner Beziehung auf den Zustand der Bösen in dem Hades, um sie zu schrecken *).

In den Nachrichten von ihren übrigen Lehrsätzen von den Seelen der Menschen, ihren Vermögen und ihrem Verhältniß zu den Thierseelen **) herrscht nicht wenig Verwirrung. Vielleicht sind die Meinungen der ältern und jüngern unter einander gemischt. Zuerst wird ihnen die Unterscheidung des

*) Man findet hier zwei Stellen des Verfassers über denselben Gegenstand, welche sonst getrennt waren (S. 133 und 142. der ersten Ausgabe) verbunden. In der letzte hatte der Verfasser in offenbarem Widerspruche mit der ersten behauptet, daß die Lehre von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung von den Pythagoreern mit moralischen Begriffen in Verbindung gebracht worden sey. Dieses scheint auch aus den beigefügten Gründen und Stellen (Diog. L. VIII, 51. Carmen. aureum. v. 70. 71. Aristot. analyt. posterior. II, c. 11.) erweislich. Vergl. auch den Zusatz zu Note 43. U. d. F.

**) Die Verwandtschaft der Menschen und Thiere war eine Lehre, welche ebenfalls aus der Beseelung der Dinge folgte. Hieraus entsprang in der pythagoreischen Schule das Gebot, die Thiere zu schonen, das Gebot der Enthaltung von gewissen Thieropfern und thierischen Speisen. Auf Ersteres scheint auch die Lehre von der Seelenwanderung Einfluß gehabt zu haben; die Enthaltung von Fleischspeisen aber wurde auch in diätetischer Hinsicht geboten. Vergl. Seneca ep. 108. Sext. Emp. adv. physicos, libr. IX, Sect. 227. Dieß Verhalten gegen die Thiere wurde auch zur Gerechtigkeit gerechnet (ebendas. Sect. 130.). Vgl. ferner Iamblich de vita Pythagor. Cap. 24. Sect. 107 sq. vgl. 150. nach welchen Stellen jedoch ein Unterschied in Hinsicht der verschiedenen Klassen der Schüler des Pythagoras; ferner Cap. 18. 85. Sect. nach welcher Stelle ein Unterschied unter den Thieren gemacht wird, welche geopfert werden durften; vgl. 6. Cap. 16. Sect. 68 u. 50, Sect. 168 sq.; eben so Porphy. de vita Pyth. Sect. 43. und de abstinence ab esu animal. lib. 3. Plutarch. de esu animal. II. und de solertia animalium. Von einer Einschränkung des Verbots in Hinsicht der Thiere redet auch Diog. L. VIII, 20. daß aber der bei Plutarch. de plac. V, 20. angegebene Gedanke dem Pythagoras angehöre, ist sehr zu bezweifeln. Von dem Verbote der Bohnen s. Rittersh. ad Porphy. ed. Kieseling. p. 232 sqq. U. d. F.

vernünftigen und nicht vernünftigen (sinnlichen) Vermögens der Seele beigelegt. Da sie, wie es scheint, das Wesen der Seele aus zwei Bestandtheilen, dem warmen und dem kalten Aether, bestehen ließen*), so leiteten sie vielleicht alle Aeußerungen der Vernunft von jenem, dem Wärmestoff, oder der in der ganzen Natur verbreiteten göttlichen Kraft, die Aeußerungen der Sinnlichkeit aber aus jenem weniger edeln Theile ab. Dann wäre es consequente Folgerung, daß nur die vernünftige Seele unsterblich sey⁴⁵⁾.

Die Unterscheidung der Acte des Vorstellens und des Begehrens ist bei einigem Nachdenken über sich so natürlich, daß fast bei allen Völkern der gemeine Sprachgebrauch verschiedene Stellen des Körpers ausgezeichnet hat, wo jene vorgehen sollen, und daß in einigen Sprachen diese Theile des Körpers selbst die Vermögen bezeichnen. Auch Pythagoras hatte diese Unterscheidung gemacht, und er bestimmte das Gehirn für den Sitz der vernünftigen Seele, das Herz für den Sitz der Begehrungs- und überhaupt der Lebenskraft⁴⁶⁾. Ob er nun auch die unvernünftige Seele in das

*) Nach Aristot. Beschreibung zu schließen, (de anima I, 7.) scheint mir das Philosophem über die Seele, welches der Verfasser hier dem Pythagoras, nach der oben in der Anmerkung 39. angeführten Stelle des Diog. L. beilegt, mehr dem Empedokles anzugehören.
X. d. G.

45) Plutarchus Decret. Physic. IV, c. 7. Diogen. VIII, 30. καὶ τὸ μὲν φρονιμὸν, ἀθανάτων· τὰ δὲ λογία θνητά.

46) Plutarchus Decret. Phys. IV, c. 5. Πυθαγόρας τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ ταιρόν περὶ τὴν κεφαλὴν. Cicero Tuscul. Quæst. IV, c. 5. veterem illam equidem Pythagoras primum, deinde Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt; alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. Stob. ecl. phys. p. 874. [In einer von Lennemann nicht angeführten Stelle des Sextus Emp. adv. math. VII, 92. wird die durch Wissenschaften, besonders Mathematik, gebildete Vernunft das Beurtheilungsvermögen des Wahren genannt: οὐ δὲ Πυθαγορικοὺς τὸν λόγον μὲν φασὶν (κρίτηριον εἶναι) οὐ κοινῶς δὲ τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγυρομένον, καθάπερ εἶλετο καὶ ὁ φιλόλαος, διωρητικὸν τὸ ὅτι τῆς τῶν ὁλῶν φύσεως, εἶναι τινα συγγενεῖαν πρὸς ταύτην, ἐπειτὲρ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοίον καταλαμβάνεσθαι πικρὰ. Ob auch der zuletzt angeführte Grund, τοὺς ὁμοίους τὰ ὁμοία γινώσκουσθαι, der ein sehr verbreitetes Erkenntnißprincip späterer Philosophen wurde, (siehe auch Iamblich

Begehrungs- und Gefühlsvermögen (*ἐπιθυμητικόν, θυμητικόν*) eingetheilt habe, wie es in der Folge Plato that, wird zwar von mehreren Schriftstellern behauptet; aber es läßt sich daran zweifeln. Denn obgleich die Ausdrücke in der Sprache vorhanden waren, so scheint doch die Begriffe, welche dadurch ausgedrückt werden sollten, erst Plato etwas genauer bestimmt zu haben, und auch bei diesem sind sie noch sehr schwankend⁴⁷⁾. Nicht sowohl Verworrenheit als Schwanken der Begriffe von den verschiedenen Vermögen des Gemüths findet man in einer hieher gehörigen Stelle des Diogenes von Laerte. Die Pythagoreer nahmen nach derselben drei verschiedene Vermögen an, *θυμός*, Begehrungs-
kraft oder überhaupt Lebensprincip^{*)}, *λογος* und *φρονε-
μα* in dem Gehirn; von diesen legten sie das letzte dem Menschen ausschließlich, das erste und zweite aber als mit den Thieren gemeinschaftlich bei. *φρονεμα* bedeutet also wahrscheinlich die Denkkraft, *λογος* in einer von dem Sprachgebrauch späterer Zeiten etwas abweichenden Bedeutung das Vermögen zu denken, welches die Menschen und Thiere gemeinschaftlich besitzen, nur daß die letzten wegen unvollkommener Organisation und Mangel der articulirten Sprache

πᾶσι κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης. Cap. 8. Sext. adv. gramm. lib. I. Sect. 303.) in dieser Formel von Pythagoras selbst her-
rühre, wie Sextus in der letzten Stelle meint, läßt sich zweifeln, wie
denn auch die beigelegten Verse, welche Bestätigungsweise angeführt
werden, auf Empedocles hinweisen. Aber näher kommt dieser
Lehre der bei Claudianus Martellus de statu animae Cap. 7. dem
Archytas beigelegte Gedanke: *ad exemplum unius composita est,
quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.*

Zusatz d. F.]

- 47) Plutarchus De creat. Phys. IV, c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 878.
*οἱ δὲ περὶ Πλάτωνα καὶ Αρχύτας καὶ οἱ λοιποὶ Πυθαγόρειοι τὴν
ψυχὴν τριμερῆ ἀποφαινόμενοι, διαιροῦντες εἰς λογισμὸν καὶ θυμὸν
καὶ ἐπιθυμίαν, τὰντα γὰρ εἶναι χρῆμα πρὸς τὴν τῶν ἀρετῶν
συστάσιν.* Es scheint als wenn Jamblich, aus dem dieses Fragment
genommen ist, selbst auch dadurch, daß er Platon und Archytas,
und dann erst die übrigen Pythagoreer nennt, die obige Vermuthung
bestätige. Der Verfasser der *ἠθικῶν μεγάλων* c. 2. nennt Plato
als den ersten Philosophen, der den Unterschied zwischen Vernunft
und Sinnlichkeit in Begriffe gefaßt habe. Dieses mag wohl wahr
seyn, wenn man darunter deutliche Begriffe versteht.

*) Wohl richtiger Vermögen der Affecten.

K. d. F.

nicht wirklich denken können⁴⁸⁾. Es ist gewiß eines der schwierigsten Geschäfte, das Mannichfaltige der innern Erscheinungen aufzufassen, zu classificiren, und unter bestimmte Vermögen zu ordnen, und es war damals desto schwerer, je weniger man, bei der allgemeinen Richtung der Speculation auf äußere Gegenstände, die Aufmerksamkeit des Geistes auf seine eigenen Thätigkeiten und Veränderungen zu richten vermochte. Es war dazu noch zu wenig Stoff gesammelt, und das Unterscheidungsvermögen noch zu ungeübt. Daher ist es kein Wunder, wenn die ersten Versuche, die Vermögen des Gemüths zu unterscheiden, sich fast gar nicht über die Unbestimmtheit der gemeinen, in der Sprache ausgedrückten Begriffe erheben. Ob und wie Pythagoras und seine Schüler sich diese Vermögen gedacht haben, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen, nur aus einigen Fragmenten mutmaßen. Weniger darauf bedacht, den Inhalt der Begriffe von diesen Vermögen zu bestimmen, als die Vermögen selbst, so wie das Subject derselben, aus Naturkräften abzuleiten, konnten sie diese Begriffe nicht wohl anders als materialistisch fassen. Die Seele ist eine aus kaltem und warmen Aether zusammengesetzte Substanz⁴⁹⁾; die Vernunft Wirkung des warmen Aethers, oder des allgemeinen Lebensprincips, die Sinne sind Ausflüsse (Tropfen) desjenigen Theils der Seele, welcher im Gehirn ist⁵⁰⁾.

48) Diogenes Laert. VIII, §. 30. *την δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαίρεισθαι τριχῇ, εἰς τὸ νοῦν καὶ φρονεῖν καὶ θυμόν. νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ αἱ τοῖς ἄλλοις ζώοις· φρονεῖν δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ.* Plutarchus De creat. phys. V, 20. [Sollen wir dem sonst unkritischen Compiler Diogenes nicht Verworrenheit Schuld geben, so müssen wir annehmen, daß die Pythagoreer hierin einen ganz andern Sprachgebrauch, als die spätern Philosophen beobachtet haben. So nimmt auch Salmas. ad Epictet. p. 173. an, daß φρονεῖν bei den Pythagoreern die höhere Geisteskraft bezeichne, welche später Aristoteles τὴν ἐνσυχίαν νοῦν nannte. Man kann mit Brandis Commentat. eleat. p. 37. auch das Fragment des Xenophanes ἀλλ' ἀπαρτὺς ποσειδῶνος φρονεῖν πάντα κραδαινεῖν hierher ziehen. Zusatz d. F.]

49) Vergl. zu den folgenden ebenfalls die Anmerkungen *) zu S. 129 f. und 135. A. d. F.

50) Die Erklärung der Sinne durch Beziehung auf die 4 Elemente bei Stob. ecl. phys. p. 1104. scheint dem Empedocles und den Platonikern anzugehören. A. d. F.

Der Wärmestoff im Gehirn ist das belebende Princip bei der Zeugung. Die Seele stellen sie sich als einen organischen Körper vor, der wächst und Nahrung braucht *). Ihren Nahrungsstoff erhält sie aus dem Blute; die Venen, Arterien und Bänder machen das Band zwischen Seele und Leib aus, bis sie erwachsen und stark ist, wo dann Vorstellungen und Thätigkeiten das Verbindungsmittel ausmachen 49). Diese Vorstellungen sind aber nichts als ein Wehen der Seele, das ist, des Aethers, unsichtbar wie dieser, oder ein sehr warmer Dunst, welcher von der kalten Luft zurückgedrängt werde; daher sehe man durch Luft und Wasser **). Wahrscheinlich unterschieden die ältesten Pythagoräer zwischen Denken und sinnlichen Vorstellungen noch nicht; zum wenigsten hat man, nach den obigen Behauptungen und bei dem Mangel sicherer Nachrichten, keinen Grund anzunehmen, daß sie auf diesen Unterschied geachtet haben, welcher erst von den Eleatikern genauer erwogen wurde. Ungeachtet ihrer metaphysischen Zahlentheorie, erscheint dennoch die Vernunft nicht als das Vermögen nach Principien zu denken; sie hatte nur das Geschäft, die Verhältnisse, nach welchen das Universum besteht, aufzusuchen; die Zahlen und Verhältnisse derselben müssen ihr gegeben

*) Plat. de plac. IV, 3. stellt dagegen den Pythagoras ganz bestimmt unter die, welche die Seele für unförperlich halten. Vergl. V, 4.
K. d. F.

49) Diogenes Laert. VIII, 6. 28. το δε σπέρμα είναι σταγονα εγχε-
φαλον περιχουσας εν εκυτη θερμον αιμον. — απο δε του αιμον
ψυχην και αισθησιν (προϊσθαι). — 29. την δε αισθησιν κοι-
νωσ, και κατ' ειδος την ορασιν, αιμον τινα είναι αγαν θερμον.
και δια τουτο λεγεται δε αιρος οραν, και δε υδατος αντιρριδισθαι
γαρ το θερμον απο του ψυχρου. — 30. σταγονας δε ναι απο
τουτων τας αισθησεις. — κρισθαι την ψυχην απο του αιματος.
τους δε λογους ψυχης ανεμους είναι. αρατον τε είναι αυτην και
τους λογους, απει και ο αισθησ παρατος. — 31. δεσμοι τε είναι της
ψυχης τας φλεβας και τας αρτηριας και τα νευρα. οταν δε ισχυει
και καθ' αυτην γενομενη ηρεμει, δεσμοι γερσθαι αυτης τους λο-
γους και τα εργα. Plutarch. De creat. Phys. V, c. 3. 4.

**) Die Stelle bei Diog. L. VIII, 29. (s. vorige Anm.) sagt aber nur
von der Sinnempfindung und von der des Sehens insbeson-
dere, daß sie auf einem warmen Dunst beruhe (wie die ψυχη über-
haupt nach dieser Hypothese); indem beim Sehen das Kalte dem
Warmen entgegenwirke.
K. d. F.

werden, denn es gibt keine andern, als die in der Welt wirklich vorhanden sind ⁵⁰).

Die Pythagoreer mußten, vermöge ihres Systems, annehmen, daß alle Dinge in der Welt im Zusammenhange stehen, weil das Feuer oder Aether, welcher das allgemeine belebende und thätige Princip ist, Alles durchbringt. Sie konnten also sagen, daß Gott das Fatum sey oder die unveränderliche Ursache, durch welche Alles geschieht. Wahrscheinlich vereinigten sie damit den Glauben an die Vorsehung der Götter, den sie, was die Schicksale des Menschen betrifft, noch durch die Verwandtschaft der Menschen-seelen mit der Gottheit unterstützten ⁵¹). Sie schlossen zwar, wie es scheint, den Zufall nicht aus der Welt aus, wie auch schon daraus erhellt, daß sie den Dämonen so vielen Einfluß auf Menschen zuschrieben; doch suchten sie den Zufall wieder mit dem Fatum zu vereinigen, aber auf eine Art, welche die Freiheit untergräbt. Stobäus hat uns aus Aristoxenus hierüber ein merkwürdiges Fragment aufbehalten. Ein Theil des Zufalls, sagten sie, rühre vom göttlichen Einflusse her (*κατα τον δαιμονιον*). Die Menschen nemlich erhalten Eingebungen von der Gottheit, einige zum Guten, einige zum Bösen. Jene sind offenbar eben deswegen glücklich, so wie diese unglücklich. Dieser Zufall offenbare sich in denjenigen Fällen am deutlichsten, wo Menschen ohne Ueberlegung und Klugheit oft ihre Wünsche erfüllt, andere aber dieselben vereitelt sehen, die sie nach richtig entworfenem Plan und mit Vorsicht zu erreichen suchten. Eine andere Art des Zufalls sey es, daß einigen Menschen durch natürliche Fähigkeiten und Anlagen Alles

50) Aristoteles *Metaphysicor.* I, c. 7. *αριθμων δε αλλων μηδεν εστιν κατα τον αριθμον τουτον, εδ ου συνιστηται ο κοσμος.* [Nur die Zahlen sind nach dieser Vorstellungsart auch in der Seele wesentlich; sie selbst ist die sich bewegende Zahl s. oben S. 129. *Zus. d. F.*]

51) [Nach der vielerlei Vorstellungen vermischenden Stelle bei] Diogenes Laert. VIII, §. 27. *και ανθρωποι ειναι προς θεους συγγενειαν κατα το μεταξιν ανθρωπων θεου. διο και προσαισθαι τον θεον ημων ελμαρμενην τε των όλων ειναι και κατα μερος αιτιαν της διοικησης.* [Eine Andeutung anderer Art wird dem Philolaos beigelegt. Cf. Heindorf ad *Phaedon.* Plat. 62. *Zus. d. F.*]

gelingen, was sie unternehmen; daß andere hingegen zu Allem ungeschickt sind, und nie mit ihrem Verstande das rechte Ziel treffen. Dieses Mißgeschick liegt in der Natur, und steht nicht in unserer Gewalt. Die Ursache davon liegt in der Seele, die jedem Menschen zu Theil wird. Es ist daher ein Glück, wenn man eine gute Seele empfangen hat⁵²⁾.

Ueber die Sittenlehre (als besondere Wissenschaft) haben die Pythagoreer nicht viel nachgedacht. Je mehr ihr ganzes Institut auf moralische Bildung und Ausübung der Pflichten mit berechnet war, desto weniger scheinen sie das Bedürfniß einer besondern Wissenschaft derselben gefühlt zu haben⁵³⁾. Es läßt sich daher, so lange die Richtigkeit der von Stobäus gesammelten Fragmente nicht erwiesen ist, über ihre praktische Philosophie noch weit weniger sagen, als über ihre theoretische⁵⁴⁾. Die Tugend erklärten sie für

⁵²⁾ Stobaeus Eclog. Physic. p. 206. Mit diesem stimmt zum Theile überein Diogenes Laert. VIII, §. 32. *μεγιστον δε φησι των εν ανθρωποις ειναι, την ψυχην πασαι ετι το αγαθον η επι το κακον. ευδαιμονειν ανθρωπον, οταν αγαθη ψυχη προκυνηται.*

⁵³⁾ Aristoteles Ethicor. Magnor. I, c. 2.

⁵⁴⁾ Vielmehr können wir über die ethische Seite ihrer Philosophie, weil ihre praktischen Lehren mit ihrer Zahlensymbolik genau verbunden waren, im Ganzen ein sehr bestimmtes Urtheil fällen. Dem damaligen Standpunkte des Denkens gemäß, tritt das Ethische nehmlich bei Pythagoras noch in der Form mannichfaltiger Regeln für specielle Verhältnisse des Lebens, und ascetischer Vorschriften auf, welche sich einerseits auf gereinigte Religion und geordnetes Leben im Staate beziehen, andererseits an dorische Stammesangehörigkeiten und ägyptische Symbole anschließen, welche Pythagoras in seinen Bund verpflanzte. Durch das Letztere, und indem sich seine praktischen Regeln an ein Bild anknüpften, erhielten seine Lehrsprüche das Gewand des Räthselhaften und Emphatischen, wodurch sie sich auch dem Gedächtniß seiner Schüler einprägten. Inwiefern nun zwar das Ethische mit dem Physischen in der Betrachtung des Pythagoras immer noch ungetrennt blieb, seine Lehre und die von ihm gestiftete Verbindung aber doch zuletzt auf das Praktische mit Ernst hinwirkte (vergl. Porphy. vit. P. §. 47), insofern konnte (Aristot. magn. moral. I, 2.) wohl gesagt werden, daß er der erste (Philosoph) gewesen, der von der Tugend zu reden versucht habe, was sich jedoch nur auf die von Pythagoras aufgestellten Bestimmungen der Tugend und der Gerechtigkeit (vergl. Note 54 und 56.) zu beziehen scheint, und mit der Stelle Metaph. XIII, 4. nicht im Widerspruch steht. In den sogenannten goldenen Sprüchen (S. oben S. 74.) bei Diog. L. VIII, 27 sq. und bei Iamblich protrepticon sub 5a. ist wenigstens Einiges altpythagoreischen Ursprungs.

eine Harmonie. Wir haben schon oben gesehen, daß sie alles, was gut ist, unter den Begriff der Einheit, Bestimmtheit, so wie das Böse unter den Begriff der Unbestimmtheit, Vielheit brachten, denn man kann nur auf eine Art Recht thun, aber auf vielfältige Art fehlen. Die Tugend ist also ein Zustand der Vollkommenheit, ein bestimmtes Verhältniß, Uebereinstimmung und Einheit des Gemüths ⁵⁴). Obgleich das Letzte nicht hinzugesetzt ist, so ergiebt sich doch dieser Sinn aus dem, was Iamblich nach dem Aristorenus von den Ermahnungen zur Tugend sagt. Pythagoras drang auf nichts so sehr, als Gleichmuth und Selbstbeherrschung, oder die Kraft, allen Versuchungen zu Ausschweifungen zu widerstehen und unter Arbeiten und Widerwärtigkeiten nicht zu erliegen. Ein Bild dieses innern Zustandes war die vorgeschriebene äußere Lebensweise der Pythagoreer, in welcher alles bis auf Kleinigkeiten bestimmt war, und die wieder dahin abzwedte, den innern Seelenfrieden zu befördern ⁵⁵). Es ist wahrscheinlich, daß sie sich die Tugend auch als Ähnlichkeit mit Gott *) gedacht haben. Denn

Vergl. Lil. Gyrardus de symbol. Pythag. Opp. T. II. p. 465. und
Fabric. bibl. gr. Vol. I. X. d. f.

54) Diogenes Laert. VIII. §. 53. *την δε αρετην αρμονιαν ειναι, και την υγιειαν, και το αγαθον απαν, και τον θεον.* Aristoteles Ethicor. ad Nicom. II. c. 5. *το γαρ κανον, του απειρου, ως ο Πυθαγορειος εκαζον· το δ' αγαθον, του πεπερασμενου.* Cf. I. 4.

55) Iamblichus vit. Pythag. §. 94 seq. *εγκοπέει δε και τα αλλα παντα· μη αρα περι παθος η επιθυμιαν ακρατησιως επισηται — §. 95. επισκοπει γαρ πως εχουσι φυσικως προς ημερωσαι, εκαλει δε τουτο καταρτυσαι· πολειμιαν δε ηγειτο την αγριότητα προς τοιαυτην διαγογην· ακολουθειν γαρ αγριότητι αναιδειαν, αναισχυντιαν, ἀκολασιαν, ακυριαν, δυσμαθειαν, ανόρχιαν, ατιμιαν και τα ακολουθα· πραοιητι δε και ημεροτητι τα εναντια. — ει δε αναρμωστον καταδοι τινα, ωςπερ αλλοφυλον τινα και οθνητιον απηλαινε.*

*) Iamblichus de vita Pythagor. §. 137. Cf. 86 — 87. *απαντα εσα περι του πραττειν ου μη πραττειν διοριζουσαι, εστοχασται της προς το θειον ομολογιας (ομιλιας), και αρχη αυτη εστι της φιλοσοφιας· οτι γιλοισιν ποιηται δι ανθρωποις αλλοθεν ποθεν ζητουντας το ευ η παρα θεων etc.* Porphyrt. vit. Pyth. §. 41. *μαλιστα αληθευειν· τουτο γαρ μονον δυνασθαι τοις ανθρωποις ποιειν θεω παρακλησιους.* Stob. ecl. lib. II. c. VII. p. 64. 66. S. Ann. 36. — Der Satz: die Tugend ist Einheit, Harmonie (innere Uebereinstimmung), welcher einerseits mit der Vorstellung von Gott, als Einheit, welche der Mensch nachahmen

Zugend, daß Gute und Gott wurde unter einem und demselben Begriff der Einheit und Harmonie gedacht. Uebrigens darf man in diesem Zeitpunkte noch keine Untersuchung über die Gründe der Sittlichkeit, über die Verpflichtung zur Tugend erwarten. Denn außerdem, daß dieses schon unentwickelt in dem Begriffe der Vollkommenheit lag, die mit dem tugendhaften Charakter verbunden gedacht wurde, bekam der menschliche Geist erst dann Veranlassung zu diesen Untersuchungen, als der Widerstreit der sinnlichen Neigungen und des moralischen Gefühls deutlicher erkannt, und dieses durch Sophistereien zu Gunsten jener hinwegdisputirt werden sollte.

Am besten sind wir von ihrem Begriffe der Gerechtigkeit unterrichtet. Sie drückten ihn durch eine arithmetische Formel aus, die wir schon oben angeführt haben, (Anm. 81.) deren Sinn aber hier erst angegeben werden kann. Gerechtigkeit besteht darin, daß alles, was Einer dem Andern anthut, ihm wieder gerade in demselben Verhältniß angethan werde. Wer einen prügelt, muß wieder geprügelt werden; wer einen um ein Auge bringt, muß wieder ein Auge verlieren*). Mit einem Worte Wiedervergeltung, das *ius talionis*

solle ober als Zahl der Zahlen (*ἀριθμὸν ἀριθμὸς* Hierocles p. 166.) und dem Sage: das höchste Gut bestehe in der vollkommensten Wissenschaft (Erkenntniß) der Zahlen (vergl. Theodoret. Therapeut. ad Graec. Serm. XI.); andererseits mit der Ansicht von den verschiedenen Kräften der Seele, welche mit einander in Uebereinstimmung gebracht werden sollen, zusammenhängt, wird von den spätern Pythagoreern ausführlich entwickelt. Vergl. Gale opuscul. mythol. p. 684 sq. 687 sq. 698 sq. 702. Siehe in Hinsicht des Unterschieds der ältern und spätern Pythagoreer in dieser Hinsicht Hist. Leben des Pl. S. 163.

X. d. S.

- *) Obgleich der pythagoräische Begriff des Rechts (*δίκαιον*) unbestimmt und darum ungenügend ist, so scheint es doch, als habe ihm hier der Verfasser, vielleicht verleitet durch Aristoteles Kritik, eine zu materielle Anwendung gegeben. Hätte er sich, wie er bei andern Lehren des Pythagoras gethan hat, des Jamblichus zur Erklärung bedient, so würde er in folgenden Worten eine andere Erklärung gefunden haben: *ἀρχὴ τοῦτον εἶναι δίκαιο αὐτοῦ μὲν τὸ κοινόν καὶ τὸ ἴσον, καὶ τὸ εὐγυναικὸν εἰναι σώματος καὶ μίας ψυχῆς ἀποπαθεῖν πάντας καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἀμὸν φθγγισθαι καὶ τὸ ἀλλοτρίον. ὡς δὲ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμαρτυρεῖ. Jamblich. de vita Pyth. C. XXX. §. 167.*

X. d. S.

(*αυτῶν ποσός*) machte, nach der Meinung der Pythagoreer, das Wesen der Gerechtigkeit aus; und dieß ist auch unstreitig der Sinn der Formel: eine Zahl, die gleichvielmals genommen gleich ist⁵⁶). Dieser einzige Begriff, über den wir so gute Zeugnisse haben, daß er wirklich pythagoreisch ist, ist schon hinreichend, die Unächtheit der von Stobäus gesammelten Fragmente zu beweisen⁵⁷). Er verräth noch die Kindheit des Verstandes; in diesen herrscht schon weit mehr Verfeinerung und philosophische Kunst, wie wir nur nach Plato erwarten können. Es widerspricht übrigens gar nicht der Achtung, die den Pythagoreern gebühret, wenn wir annehmen, daß sie in der Entwicklung des Systems der Pflichten noch sehr weit zurück waren. Sie waren mehr praktische Philosophen, deren Rechtschaffenheit, Gerechtigkeitsliebe, und hohes Gefühl für ächte Freundschaft⁵⁸) ihr Andenken immer in Ehren erhalten wird,

56) Aristoteles Ethicor. Nicomach. V. c. 8. Eudem. IV. c. 3. *αυτῶν ποσός γὰρ (οἱ Πυθαγόρειοι) ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ αὐτῶν ποσός ἄλλοι*. Magnor. Moral. I. c. 32. ed. Du Vall. *τοῦ δὲ δίκαιου καὶ τὸ αὐτῶν ποσός· οὐ μὲν τοῦ γὰρ ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶπον. οἱ μὲν γὰρ ποσὸν δίκαιον εἶπον, ὃ ποιεῖται, ταῦτα αὐτῶν ποσός*. I. c. 2. Vergl. Arist. Metaph. I, 5. XIII, 4.

57) Der Verfasser hat selber nicht angegeben, welche; und von allen kann dieß doch nicht gelten. Siehe oben Seite 76. Herr Zeller erklärt die bei Stobäus erhaltenen Bruchstücke, welche der Pythagoreer politische Lehre betreffen, für durchaus unverwerflich (Ideen über die Politik II. III. S. 433 ff.). Da diese Lehre hier, wie bei Xenonemanns Vorgänger Meinert, ganz übergegangen ist, so füge ich hier folgendes darüber bei. Der Ordnungssinn der Pythagoreer, der alles nach Zahlen und harmonischen Verhältnissen auffaßte, spricht sich unverkennbar in der Stelle bei Stob. Sermon. XLII, p. 243. aus, wo die Anarchie für das größte Uebel, die bürgerliche Ordnung als eine notwendige Bedingung des Bestehens der Menschen erklärt wird. In Hinsicht der Verfassung scheinen sie daher der Volksherrschaft vorzüglich abgeneigt gewesen zu seyn, und eine bedingte Aristokratie als die beste Verfassung angesehen zu haben. Von den Befehlenden verlangten sie, daß sie sowohl klug, als mild und dem Gesetze unterworfen seyen, wie von den Gehorchenden, daß sie Gesetz und Obrigkeit lieben. Schon die Knaben müsse man daran gewöhnen, daß Ordnung und Uebereinstimmung schön und nützlich, Unordnung und Verwirrung aber häßlich und schädlich sey. Vergl. Stob. Sermon. XLIII, XLIV. p. 314. und XLVI. p. 329. A. d. P.

58) In der ethischen Ansicht ist der Begriff der Freundschaft besonders hervorzuheben, welche als vollkommene Gemeinschaft des

als Theoretiker, welche die Pflichten, welche sie praktisch ausübten, systematisch aufzustellen, und zu begründen gesucht hatten. Ihr System lag in ihrem Handeln, die Ueberszeugung desselben in dem moralischen Gefühl, welches die Stelle von Gründen vertrat. Eine Theorie der Pflichten war überflüssig, denn in ihrem Institut wurden die Mitglieder zur Ausübung derselben ohne Theorie gebildet und gewöhnt. Allenfalls konnte ein Interesse für diese Theorie entstehen, nachdem der Bund aufgehört hatte. Allein die musterhafte Lebensweise überlebte den Bund, und mit ihm hörte wieder der Wirkungskreis zur moralischen Bildung anderer auf. Soweit die zuverlässigen historischen Facta reichen, finden wir nicht, daß sie sich um die praktische Philosophie ein Verdienst erworben hätten, das dem Verdienst würdigere Vorstellungen von Gott und Religion ⁵⁷⁾ verbreit-

Menschlichen betrachtet wurde, und durch den von Pythagoras gestifteten Bund dargestellt werden sollte. Wie nemlich die Welt die Harmonie und Ordnung der Dinge ist, so sollen sich die Menschen in Eintracht verbinden, um diese Ordnung und Harmonie auch im menschlichen Leben herzustellen, welcher Forderung, wie man richtig bemerkt hat, schon die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Idealen und Wirklichen zum Grunde liegt, welcher hier gelöst werden sollte. Jene Beziehung der Freundschaft auf die Welteinrichtung sprechen auch die Pythagoreischen Stellen bei Plato Gorg. p. 508. A. u. Lysis p. 214. B. aus. Ueber den pythagoreischen Begriff der Freundschaft im engeren Sinne, siehe Cic. de legg. I, 12. der auch die bekannten pythagoreischen Aussprüche *τα τω φίλω νόμος* und *φίλος νόμος* anführt; und de off. I, 17. quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus. Cf. Ding. L. VIII, 10. 23. 33. Iamblich. de vita Pythag. das ganze Cap. XXXIII. Vgl. Cap. XVI. §. 69. Porphy. de vita Pyth. §. 53. *τὸν δὲ φίλον αὐτὸν σωτὴρ* u. §. 58. et Rittersh. ad h. l. edit. Kiel. p. 199 et 266. Doch wird nach der letzten Stelle diese Freundschaft nur auf die Bundesgenossen eingeschränkt (*ἐκείνων τὰς ἀλλοτρίας φίλας*). — Eine andere erbliche Lehre, die dem Pythagoras zugeschrieben wird, ist das Verbot des Selbstmordes, weil dieser Ungehorsam gegen die Götter sey, unter deren Herrschaft wir uns befinden. Vergl. Cic. Cato mai. Cap. XX. und die von Böckh in seiner Schrift über Philolaos S. 178 ff. angeführten Stellen. — Einige, wie Wyttenbach. ad Phaedon. p. 172. schreiben auch den Pythagoreern die bei Plato rep. 430. C. D. de legg. 630. C. vorkommende Unterscheidung der 4 Haupttugenden zu; aber freilich gestützt auf die Fragmente beim Stobäus, an deren Richtigkeit von andern gezweifelt wird. X. b. §.

57) Cicero de legib. II. c. 11. Vergl. Rote 36.

set, und überhaupt moralische und religiöse Kultur unter ihren Zeitgenossen gefördert zu haben, an die Seite gesetzt werden könnte.

Wenn es auch gewiß wäre, was einige Schriftsteller behaupten, daß Pythagoras zuerst das Wort *Philosoph* erfunden habe, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß er es in einem ganz bestimmten Sinne gebraucht habe. Dieser Ausdruck, so wie *φιλοσοφειν* und *φιλοσοφια*, ist wahr, scheinlich erst durch Plato gebraucht worden, um eine besondere Wissenschaft zu bezeichnen⁵⁸⁾. Zum wenigsten ist nicht entschieden, ob Pythagoras eine Wissenschaft, und welche, damit bezeichnet, und ob er diese von Mathematik, wie Plato, oder nicht, unterschieden hat⁵⁹⁾.

Jetzt bleibt uns noch eine kurze Anführung der berühmtesten Pythagoreer übrig. Es würde interessant seyn, wenn wir von diesen so viele Nachrichten hätten, daß wir ihren Gedankengang, die fortschreitende Kultur des Verstandes, die Veränderungen, Zusätze und Erweiterungen, welche die Pythagoreischen Dogmen erhalten haben, mit hinlänglichen Zeugnissen belegen könnten. Anstatt dessen können wir nicht viel mehr thun, als ihre Namen nennen, und einige ihrer Behauptungen anführen, und nicht sowohl eine Geschichte

58) Cicero Tuscul. Qu. V. c. 3. 4. qui rerum naturam studiose inmerentur: hoc se appellare sapientiae studiosos, id est etiam philosophos. Cf. Diog. l. VIII. §. 8. prooem. §. 12. (Iamblich, vita Pyth. §. 58. 59. 159. σοφίαν δὲ ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀληθείας. In dem Obigen scheint Tennemann Meiners Einwürfe (Gesch. der Wiss. in Griechenland und R. I. B. S. 118 u. ff.) in der Hauptsache gehörig beseitigt zu haben. Es ist wahrscheinlich, daß sich Pythagoras den Namen *φιλοσοφός* gab; aber daraus folgt nicht, daß er die Wissenschaft, welche bisher *σοφία* geheissen, auch *φιλοσοφία* genannt habe, denn die Späteren, wie Iamblich a. a. O. sind hierin keine entscheidenden Zeugen. So klingt auch das, was sie von dem Worte sagen, daß Pythagoras dieser Wissenschaft gesetzt (ῥύσασθαι καὶ διελυθεῖναι τὸν τοιοῦτον εἴρημην καὶ συνδύσμων καταχωρισμὸν ἡμῖν τὸν νοῦν Porphyr. vita Pyth. 46. cf. Rittersh. ad h. l. sehr platonisch, obgleich andere die *μυθεύειν* *θάρσυναι* des Plato vom Pythagoras entlehnen lassen. Zus. d. F.)

59) Daß Pythagoras Philosophie und Mathematik übrigens nicht trennte, ist oben bemerkt worden. X. d. F.

der Pythagoreischen Philosophie bis auf Sokrates liefern, als vielmehr die Lücken in derselben bezeichnen *).

*) Das Verzeichniß des Jamblich de vita Pyth. Cap. 36. nennt die Nachfolger des Pythagoras in folgender Ordnung: Kerkiras (Kerkiras) aus Kroton, Eukon der Tarentiner, Mente der Akroas, und daher Pythagoras Schwegersohn. Wenn erst die spätern Pythagoreer geschrieben haben, so ist dieser Kerkiras von dem Kerkiras verschieden, aus dessen Schrift wegen apponens Stobaeus ecl. phys. I. p. 428 ff. ein Bruchstück aufbewahrt hat, welches aus der Ewigkeit Gottes die Ewigkeit der Welt folgert, und welcher Verfasser mehrere mathematische Schriften genannt wird; ferner Anemarchos (Anemarchos, — nach andern Anisarchos, des Pyth. Sch. Diogenes L. nennt dagegen Zeleugos, einen andern Sohn des Pythagoras, als unmittelbaren Nachfolger seines Vaters (I. 15. VIII. 21.); dann Miliagoras, unter welchem Kroton geführt werden; dann Zepos, oder Merothos, Matriphos aus Kroton; dann Merosos, nach Plutarch Merosos, zu dessen Zeit noch Anaxas und Philolaos (vielleicht haben einige aus Merosos Anaxias gemacht, in der Angabe, dieser sei des Anaxias Schüler) zu Herakles, Iphodides und der Krotonier oder Tarentiner Orpheus zu Metapont, (der in einigen Stellen des Jamblich Schüler des Philolaos genannt wird), und Anaxias zu Tarent gehörte. Unter den andern Pythagoreern werden auch genannt: Epsios und Eratippos (nach Jamblich § 104 u. 249.) welche beide bei der Zertheilung des pythagoreischen Bundes entnommen sein sollen (s. auch unten zu Jam. 63); ferner Theages (Jamblich § 257) und Metropon, von denen auch Stobaeus Bruchstücke gibt, ferner Hippasos von Metapont, nach andern aus Kroton oder Eratris, der als Lehrer der Atomistiker angeführt wird, und wegen Bekannmachung pythagoreischer Lehren im Meere umgekommen sein soll (Jamblich. de vit. Pyth. cap. XVIII. so u. 88), inwieweil er nach glaubwürdigeren Nachrichten des Diog. L. VIII. 54. nichts geschrieben. In den meisten Stellen des Aris. met. I. 2. Sect. Emp. adv. Met. IX. c. 6. §. 36a. vgl. X. 5. 312. Plutarch. de plac. I. 2. Simplic. in phys. Ar. p. 68 Stob. ecl. phys. p. 304) wird er neben Heraklit wegen der Behauptung genannt, daß das Feuer der Urstoff der Dinge sei, dessen gelinder Theil zur Erde werde, die wieder vom Feuer aufgelöst, sich in Wasser, und als Dampf sich erhehend in Luft verwandle, und daß der Sonnen und alles Ueberirdischen in periodischer Umwandlung (Diog. L. I.) wieder in Feuer aufgelöst werde. Nach Stobaeus ecl. Phys. p. 36a. betrachtete er die Erde als das σπρμα των κοσμογενων bzw. σπρμα, indem er die Zahl auf dieselbe anwandte. — Ferner wird Hippasos aus Rhegium von Jamblich u. X. als Pythagoreer aufgeführt. Er behauptete, der Urstoff der Dinge sei das Wasser, (Simplic. in phys. Aris. p. 64) oder wie Sect. Emp. Pyrrh. hyp. III. 30a. adv. Met. IX. 36a. berichtet, Wasser und Feuer, (welches Origenes philon. c. 211. dahin erklärt, daß aus dem Wasser das Feuer entstanden sei) und die Erde, worunter er wohl das Liegende des Körpers verstand, sei ebenfalls Wasser, (Aris. de anima I. 2. Stob. ecl. p. 394.) wahrscheinlich (wie Aristot. Phys. II.) von als Erzeugung feucht ist. Durch diese Meinung gehört er mehr der ionischen Schule an, wie ihn denn auch Aristoteles, dem ihn in der angeführten Stelle und auch

Alexand' von Kroton, ein Zeitgenosse des Pythagoras, beschäftigte sich vorzüglich mit der Arzneiwissenschaft. Von seinen Behauptungen haben wir schon oben etwas angeführt *). Er hielt dem Pythagoreischen System gemäß die Sterne für Gottheiten, oder für Wesen, denen von Ewigkeit her eine göttliche Kraft bewohne. Diese Behauptung stützte er darauf, daß sie sich unaufhörlich durch sich selbst bewegen. Es liegt also doch ein richtiger Begriff, nemlich der einer absoluten Ursache zum Grunde. — Die Seele ist den unsterblichen Göttern ähnlich, weil sie beständig in Bewegung ist, und daher ist sie auch unsterblich **). Unge-

metaph. I, 3. sehr geringschätzend behandelt, zwischen den Joniern aufgeführt. Alexander von Aphrodisias berichtet auch noch von ihm (in Arist. metaph. sol. 901.) er habe geläugnet, daß es etwas außer dem sinnlich Erkennbaren gebe; weshalb ihn Ritter (Gesch. der ion. Philos. S. 20.) in ein späteres Zeitalter setzt. Hiermit könnte auch der ihm beigelegte Aethemus in Verbindung stehen. Diogenes führt auch den komischen Dichter Epicharmus aus Kos, der jung nach Sicilien kam, als unmittelbaren Schüler des Pythagoras an, (VIII, 78.) und berichtet, daß Plato seine verschiedenen Schriften sehr benutzt habe (III, 9 u. 17.) Lamblich de vita Pyth. 166 u. 267. (vgl. Ritterh. ad Porphyrr. §. 29.) führt ihn nur als Erotiker an, dessen poetisch abgefaßte Sentenzen unter den Philosophen sehr verbreitet waren; weshalb auch die Sage ging, er habe die pythagoreischen Geheimnisse verrathen. Bruchstücke seiner Schriften findet man bei Staphania. Saxe Onomast. literar. T. 1. p. 53. hält den pythagoreischen Philosophen für eine von dem Dichter verschiedene Person. Siletas aus Syrakus ist oben Anmerkung *) S. 125. erwähnt worden. Von Andern wird noch unten die Rede seyn. Ueber die Schüler des Pythagoras siehe auch Bentlei Dissert. de Phalaric Epist. u. respons. ad Boyl. p. 197 sqq. A. b. G.

*) 113 — 114. Aristoteles nennt ihn in der Met. 17 angeführten Stelle nicht eigentlich einen Pythagoreer, sondern er sagt, er habe eine ihnen ähnliche Lehre aufgestellt, und die Ansicht von den ursprünglichen Gegensätzen den Pythagoreern entweder gegeben, oder von ihnen empfangen. Aber Lamblich de vita Pyth. XXIII, Sect. 104. führt ihn unter den ältesten Schülern des P. auf; was auch wahrscheinlich ist, da er als jüngerer Zeitgenosse des P. in Croton nicht leicht ohne den Einfluß dieses ausgezeichneten Geistes bleiben konnte. Er soll auch nach der unten angeführten Stelle des Diog. L. einer der ältesten Schriftsteller über die Natur seyn, und letzter den Samen nach Plat. de plac. V, 3. aus dem Gelehrn ab; nach des Chalcidius Commentar über den Timaeus des Platon suchte er auch die Natur des Seins durch die Zergliederung des Auges zu erkennen. A. b. G.

§) Aristoteles de anima I, c. 2. πῶς γὰρ αὐτὸς ἀσώματος ἔσται, διὰ το κοινῶς τοῖς ἀσώπτοις. τοῦτο δὲ ἰσχυρὸν αὐτῷ ἐκ τῆς

achtet dieser dogmatischen Behauptungen, setzte doch Alcmaeon einiges Mißtrauen in die Wahrheit derselben, und fügte bescheiden hinzu: so viel als Menschen muthmaßen könnten, hätten nur die unsterblichen Götter gewisse Erkenntniß von den unsichtbaren Dingen und von ihrer eignen Natur⁶⁰).

Ecpphantus aus Syracus. Merkwürdig ist seine Deutung des Pythagoreischen Zahlensystems, indem er untheilbare Körper, — Atomen, — und das Leere für die Principien aller Dinge hielt, und hieraus unzählige Welten entstehen ließ, die aber doch von der göttlichen Vorsehung regiert wurden. Stobäus setzt hinzu, er habe zuerst die Pythagoreischen Monaden für Körper erklärt⁶¹). Bei der auffallenden Ähnlichkeit dieses Systems mit dem Leucippischen fragt es sich, ob Ecpphantus selbst darauf gekommen ist, oder ob er jene Atomenlehre gekannt, und durch sie die Pythagoreischen Philosopheme modificirt hat. Das letzte ist die gewöhnliche Meinung. Da unterdessen das Zeitalter des Ecpphantus nicht bekannt ist, und in den Pythagoreischen Monaden auch schon ausgedehnte Größen gedacht werden, so ist es immer denkbar, daß dieser Pythagoreer selbst auf jene Vorstellungsart kam.

Von Decellus aus Eucanien (bl. etwa v. Chr. 496.) und Timäus von Lokri läßt sich hier nichts sagen, da außer den ihnen beigelegten Schriften, deren Unächtheit als

κινουμένη· κινεῖσθαι δὲ καὶ τὰ θεῖα πάντα σωματὰ καὶ ἀλογον, ἥλιον, αἰθέρα καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον. [Vgl. meine Ann. zu S. 130. Zus. d. F.] Cicero Natur. Deor. I, c. 11.

60) Diogenes Laert. VIII, §. 83. [Die Stelle bezieht sich nicht namentlich auf jene Behauptungen, sondern sagt überhaupt: über die unsichtbaren und über die vergänglichen Dinge haben nur die Götter eine deutliche Erkenntniß; so viel aber Menschen beurtheilen können u.] Zus. d. F.]

61) Stobaeus Eclog. Phys. p. 308. παντὶν (ἀρχῶν) τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν. τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας ὅσας πρώτος ἐπεφώνησε σωματικὰς. Conf. p. 448. 496.) Pseudo-Origenes c. 15.

bewiesen angesehen werden kann, seine eigenthümliche Meinung bekundet ist (S. oben S. 75 f.)^{*)}.

9) Da die Nützlichkeit der Schrift des Porphyrius wegen von Porphyrius aus ihrer Uebereinstimmung mit der aristotelischen Schrift de generatione et corruptione nicht unüberwiegend bezeugt ist, vielmehr daselbst Glosse des Eriodorus (f. ocl. phyn. l. p. 422 — 23. nach Heron's Anmerk. p. 423.) der auch noch Fragmente aus einem Buche des Porphyrius wegen somon (ibid. p. 318 sq.) aufführt, und eine Angabe des Alex. Emp. l. ocl. mathemat. Sec. 316, in welcher Porphyrius mit Aristoteles in Einklang auf die Zahl der Elemente oder Grundstoffungen (στοιχεῖα) als übereinstimmend ausdrücklich angegeben wird, ebenfalls mit jener Schrift auch übereinstimmt, (f. ocl. p. 327. ed. Ambr.) so will ich die Glossegebanten jener Schrift hier beifügen. Die Welt, das Unverderbliche — der Kosmos — erstreckt sich und betrachtet nicht — ist ewig, wie die Figuren, Bewegung, Zeit, Elemente (τοις δὲ οὐκ ἐν μεταστάσει οὐκ ἐν ἀφαιρέσει οὐκ ἐν ἀλλαγῇ, οὐκ ἐν ἁπλοῦς καὶ οὐκ ἐν ὁμοιοῦς τοῖς στοιχείοις οὐκ ἐν ἀντιθέσει, οὐκ ἐν ἀντιθέσει οὐκ ἐν ἀντιθέσει) und es ist notwendig, daß das, was ist, auch nicht entsteht oder in nichts vergeht. In der Welt aber unterscheidet man wie das Entstehen, und das, was des Entstehens Ursache ist, das was der Entstehung selbstig ist, ist das Lebende und Bewegte, das, was die Entstehung bewirkt, das Lebende und Bewegende, Herrschende und Göttliche. Die Welt theilt sich in die Region, in welcher Entstehen und Vergehen vorherrscht, und die Region des Unveränderlichen. (S. oben S. 125.) In jene Region gehören die empfängliche Materie, die allen Körpern zum Grunde liegt, dann die Gegensätze, wie Kalte Wärme, Feuchtigkeit Trockenheit und endlich die Substanzen (μοῖαι oder die Elemente), welche in einander übergehen (μεταβάλλονται ἢ ἀλλοτρίων) (ibid. l. c. p. 126.) Feuer, Wasser, Erde, Luft. Außer diesen vier, der steten Veränderung unterworfenen Elementen gibt es ein fünftes, oberliches (ἀνω στοιχεῖον) aus welchem die himmlischen Dinge bestehen (f. d. obige Stelle des Porphyrius und der Glosse), — und welches so ἀνωστοιχεῖον οὐρανίου genannt wird. Die höhere Welt wirkt auf die niedere u. a. Wonne und Mond. In jedem Theile der Welt befindet sich eine höhere Wirkung besessener Wesen. Den Himmel bewohnen die Götter, Dämonen wohnen in der Luft, Menschen auf der Erde, die ebenfalls als Ganzes nicht vergeht. Der Mensch ist das mildeste und beste unter den lebenden Wesen. Daraus stehen seine Pflichten. Wie das Leben die Körper zusammenhält und die Seele dessen Ursach ist, so wird die Welt durch Harmonie zusammengehalten, und ihre Ursache ist Gott; eben so werden Familien und Staaten durch Eintracht zusammengehalten, und dieser Eintracht Ursache ist das Gesetz. — Ein späterer Folgebauer war Timon aus Kolos (Epigone) in Italien, der nach mit Plato umgegangen sein (Cic. de rep. l. 1. c. 10.) und über mathematische und physikalische Gegenstände im Geiste des Pythagoreischen Systems geschrieben haben soll, weshalb auch Plato seinem Diakle über die Metaphysik, nach dem Zeugnisse des Scholasten beifügen, den Titel Timon gab. Er wird in demselben als ein berühmter und gelehrter Staatsmann und Philosoph (Tim. p. 20. A.) geschildert.

Philolaus aus Tarent, ein Zeitgenosse des Sokrates ⁶²⁾. Man beschuldigt diesen berühmten Mann, daß er die Pythagoreischen Lehrsätze der Ordensregel entgegen durch Schriften bekannt gemacht habe ⁶³⁾. Allein dieses Factum wird mit so verschiedenen Umständen erzählt, daß es nicht viel Glauben verdienen würde, wenn es auch nicht bekannt wäre, daß Xenophanes und Heraklit Kenntniß von dem Pythagoreismus gehabt haben ⁶⁴⁾, ehe noch Philolaus Schriftsteller seyn konnte. Die Fragmente, welche Stobäus und einige andere Schriftsteller uns erhalten haben, geben uns,

ber, in der Astronomie wohlverfahren, sich der Forschung über die Natur der Dinge gewidmet habe. (ib. p. 27.) Da Plato übrigens in diesem Dialoge pythagoreische Ansichten über diesen Gegenstand überhaupt verarbeitet und mit seinen Ideen verwebt (vgl. Art. Leben des Plato S. 367 f.) so lernen wir nirgends eigenthümliche Philosopheme jenes Timäus kennen. A. d. F.

62) Nach Cicero de Oratore III. c. 34. war er ein Schüler des ältern Archytas. Nach Diogenes Laert. (der ihm Croton zur Vaterstadt gibt VIII, 81.) ein Zeitgenosse und Freund des Demokrit. (Diog. L. IX, 38.) Nach Plato im Phaedon p. 61. D. (cap. 56.) theilt sich Philolaus in Theben auf, wo ihn Simmias und Cebes, wahrscheinlich ehe sie Schüler des Sokrates wurden, gehört hatten. (Daher sagt Bösch a. a. O. S. 5 ff. seine Lebenszeit zwischen die 70. u. 95. Olympiade. In dem Verzeichnisse der Schüler des Pythagoras bei Jamblich (de vita Pyth. c. 36.) wird er als Schüler des Arkelas (nach Plutarch Arkelos, s. oben Anm. S. 146.), von demselben Schriftsteller cap. 23 u. 31. auch wieder als unmittelbarer Schüler des Pythagoras aufgeführt, was er nicht wohl seyn kann; s. auch Byttersbach zum Phädon p. 130. Zuf. d. F.]

63) Diogen. Laert. VIII. §. 15. Jamblichus vita Pythag. XXXI. §. 199. Plato soll gewisse Bücher des Philolaus (unmittelbar oder mittelbar) gekauft haben. Gellius Noct. Attic. III. c. 17. Diogenes Laert. VIII. §. 84. 85. III, 9. Nach einem unächten Briefe des Ephis an Hipparchus in Galei opuscul. mytholog. p. 736 sqq. hätte dieser pythagoreische Lehren öffentlich in Syrakus bekannt gemacht. (Bei Porphyre vita Pyth. §. 58. u. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000. 1001. 1002. 1003. 1004. 1005. 1006. 1007. 1008. 1009. 1010. 1011. 1012. 1013. 1014. 1015. 1016. 1017. 1018. 1019. 1020. 1021. 1022. 1023. 1024. 1025. 1026. 1027. 1028. 1029. 1030. 1031. 1032. 1033. 1034. 1035. 1036. 1037. 1038. 1039. 1040. 1041. 1042. 1043. 1044. 1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1050. 1051. 1052. 1053. 1054. 1055. 1056. 1057. 1058. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064. 1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1070. 1071. 1072. 1073. 1074. 1075. 1076. 1077. 1078. 1079. 1080. 1081. 1082. 1083. 1084. 1085. 1086. 1087. 1088. 1089. 1090. 1091. 1092. 1093. 1094. 1095. 1096. 1097. 1098. 1099. 1100. 1101. 1102. 1103. 1104. 1105. 1106. 1107. 1108. 1109. 1110. 1111. 1112. 1113. 1114. 1115. 1116. 1117. 1118. 1119. 1120. 1121. 1122. 1123. 1124. 1125. 1126. 1127. 1128. 1129. 1130. 1131. 1132. 1133. 1134. 1135. 1136. 1137. 1138. 1139. 1140. 1141. 1142. 1143. 1144. 1145. 1146. 1147. 1148. 1149. 1150. 1151. 1152. 1153. 1154. 1155. 1156. 1157. 1158. 1159. 1160. 1161. 1162. 1163. 1164. 1165. 1166. 1167. 1168. 1169. 1170. 1171. 1172. 1173. 1174. 1175. 1176. 1177. 1178. 1179. 1180. 1181. 1182. 1183. 1184. 1185. 1186. 1187. 1188. 1189. 1190. 1191. 1192. 1193. 1194. 1195. 1196. 1197. 1198. 1199. 1200. 1201. 1202. 1203. 1204. 1205. 1206. 1207. 1208. 1209. 1210. 1211. 1212. 1213. 1214. 1215. 1216. 1217. 1218. 1219. 1220. 1221. 1222. 1223. 1224. 1225. 1226. 1227. 1228. 1229. 1230. 1231. 1232. 1233. 1234. 1235. 1236. 1237. 1238. 1239. 1240. 1241. 1242. 1243. 1244. 1245. 1246. 1247. 1248. 1249. 1250. 1251. 1252. 1253. 1254. 1255. 1256. 1257. 1258. 1259. 1260. 1261. 1262. 1263. 1264. 1265. 1266. 1267. 1268. 1269. 1270. 1271. 1272. 1273. 1274. 1275. 1276. 1277. 1278. 1279. 1280. 1281. 1282. 1283. 1284. 1285. 1286. 1287. 1288. 1289. 1290. 1291. 1292. 1293. 1294. 1295. 1296. 1297. 1298. 1299. 1300. 1301. 1302. 1303. 1304. 1305. 1306. 1307. 1308. 1309. 1310. 1311. 1312. 1313. 1314. 1315. 1316. 1317. 1318. 1319. 1320. 1321. 1322. 1323. 1324. 1325. 1326. 1327. 1328. 1329. 1330. 1331. 1332. 1333. 1334. 1335. 1336. 1337. 1338. 1339. 1340. 1341. 1342. 1343. 1344. 1345. 1346. 1347. 1348. 1349. 1350. 1351. 1352. 1353. 1354. 1355. 1356. 1357. 1358. 1359. 1360. 1361. 1362. 1363. 1364. 1365. 1366. 1367. 1368. 1369. 1370. 1371. 1372. 1373. 1374. 1375. 1376. 1377. 1378. 1379. 1380. 1381. 1382. 1383. 1384. 1385. 1386. 1387. 1388. 1389. 1390. 1391. 1392. 1393. 1394. 1395. 1396. 1397. 1398. 1399. 1400. 1401. 1402. 1403. 1404. 1405. 1406. 1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500. 1501. 1502. 1503. 1504. 1505. 1506. 1507. 1508. 1509. 1510. 1511. 1512. 1513. 1514. 1515. 1516. 1517. 1518. 1519. 1520. 1521. 1522. 1523. 1524. 1525. 1526. 1527. 1528. 1529. 1530. 1531. 1532. 1533. 1534. 1535. 1536. 1537. 1538. 1539. 1540. 1541. 1542. 1543. 1544. 1545. 1546. 1547. 1548. 1549. 1550. 1551. 1552. 1553. 1554. 1555. 1556. 1557. 1558. 1559. 1560. 1561. 1562. 1563. 1564. 1565. 1566. 1567. 1568. 1569. 1570. 1571. 1572. 1573. 1574. 1575. 1576. 1577. 1578. 1579. 1580. 1581. 1582. 1583. 1584. 1585. 1586. 1587. 1588. 1589. 1590. 1591. 1592. 1593. 1594. 1595. 1596. 1597. 1598. 1599. 1600. 1601. 1602. 1603. 1604. 1605. 1606. 1607. 1608. 1609. 1610. 1611. 1612. 1613. 1614. 1615. 1616. 1617. 1618. 1619. 1620. 1621. 1622. 1623. 1624. 1625. 1626. 1627. 1628. 1629. 1630. 1631. 1632. 1633. 1634. 1635. 1636. 1637. 1638. 1639. 1640. 1641. 1642. 1643. 1644. 1645. 1646. 1647. 1648. 1649. 1650. 1651. 1652. 1653. 1654. 1655. 1656. 1657. 1658. 1659. 1660. 1661. 1662. 1663. 1664. 1665. 1666. 1667. 1668. 1669. 1670. 1671. 1672. 1673. 1674. 1675. 1676. 1677. 1678. 1679. 1680. 1681. 1682. 1683. 1684. 1685. 1686. 1687. 1688. 1689. 1690. 1691. 1692. 1693. 1694. 1695. 1696. 1697. 1698. 1699. 1700. 1701. 1702. 1703. 1704. 1705. 1706. 1707. 1708. 1709. 1710. 1711. 1712. 1713. 1714. 1715. 1716. 1717. 1718. 1719. 1720. 1721. 1722. 1723. 1724. 1725. 1726. 1727. 1728. 1729. 1730. 1731. 1732. 1733. 1734. 1735. 1736. 1737. 1738. 1739. 1740. 1741. 1742. 1743. 1744. 1745. 1746. 1747. 1748. 1749. 1750. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755. 1756. 1757. 1758. 1759. 1760. 1761. 1762. 1763. 1764. 1765. 1766. 1767. 1768. 1769. 1770. 1771. 1772. 1773. 1774. 1775. 1776. 1777. 1778. 1779. 1780. 1781. 1782. 1783. 1784. 1785. 1786. 1787. 1788. 1789. 1790. 1791. 1792. 1793. 1794. 1795. 1796. 1797. 1798. 1799. 1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174.

wenn sie acht sind *), einen denkenden Mann zu erkennen, der, wenn er auch vielleicht nicht sehr von Pythagoras Systeme abwich, doch dieses mit größerer Deutlichkeit und Gründlichkeit darzustellen wußte. Die Abweichung scheint hauptsächlich darin zu liegen, daß Philolaus nicht wie die übrigen Pythagoreer von den geraden und ungeraden Zahlen, sondern von dem Unendlichen und Endlichen ausging, das Universum als ein aus beiden Zusammengesetztes, das ist, als ein System von Harmonien darstellte, und damit endlich die Zahlenlehre verband.

Alles was ist, muß entweder begrenzt oder unbegrenzt, oder begrenzt und unbegrenzt zugleich seyn. Das Unbegrenzte kann aber eben so wenig seyn, als das bloß Begrenzte, (die bloße Gränze.) Also ist die Welt und alles, was sie enthält, aus dem Unbegrenzten und dem Begrenzten zusammengeordnet ⁶⁴⁾.

*) s. oben S. 76. Auch Bösch hält dieselben für acht, und aus dem, von mehreren alten Schriftstellern angeführten Werke des Philolaus herrührend. (vgl. S. 24 u. 182.) Er bestimmt den Inhalt und die Ordnung desselben genauer (S. 27 ff.) und erklärt den Namen *παντα* für den allgemeinen Titel desselben, den man ihm später gab. H. d. F.

64) Nach Stob. ecl. phys. I, 22. p. 454. *Αναγκα τα πάντα ειναι πάντα η περαιοντα η απερα, η περαιοντα τε και απερα, απερα δε μονον ουκ εν εη. Επι τοις φανεται ουτ' εκ περαιοντων παντων εοντα, ουτ' εκ απειρων παντων, δηλον ε' ερα, οτι εκ περαιοντων και απειρων ο τε κοσμος, και τα εν αυτω συναρμολη. Αηλοι δε και τα εν τοις εργοις.* Aus seiner Schrift *περι φυσικης*, welche nach Diog. L. VIII, 85. so anfing: *φυσικη δε εν τω κοσμο αρμολη εκ απειρων τε και περαιοντων, και ολος κοσμος και τα εν αυτω παντα.* [Stobäus scheint den Anfang vollständiger und genauer anzuführen, als Diogenes. S. Bösch S. 45 ff. der zugleich auch richtig bemerkt, daß *περαιοντα* nicht wie Tennemann es übersetzt, das Begrenzte, sondern das Begrenzende ist. Eben so muß es auch oben heißen, da die Dinge nun weder aus lauter Begrenzenden noch aus lauter Unbegrenzten sind. Für das Letzte ist des Philolaus Grund, nach der von Bösch angeführten Stelle des Jamblich in Villalson anecdot. gr. II. p. 196. u. Comm. ad Nicom. p. 7., der, daß wenn alles unbegrenzt wäre, keine Erkenntniß möglich seyn würde. Ob aber Philolaus jene Gegensätze aus der höchsten Einheit (*μονας*), wie es nach Syriacus (ad Aristot. Met. XIII. p. 102.) scheint, habe hervorgehen lassen, müssen wir bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten dahingestellt seyn lassen. Auf. d. F.]

Alle Dinge (nehmlich), die erkannt werden, haben eine Zahl, oder ein bestimmtes Verhältniß (*ἀριθμός*), ohne dieses läßt sich nichts denken, nichts erkennen. Alle Zahlen lassen sich auf drei Klassen zurückführen; sie sind entweder ungerade oder gerade, oder gerade und ungerade zugleich; z. B. 6, 10, die an sich gerade, deren Theile aber ungerade sind ⁶⁵).

Die innere Natur der Dinge ist ewig, und nur ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß; die Menschen können sie nur durch die Harmonie fassen; denn nichts würde von uns erkannt werden, wenn nicht zwischen den Bestandtheilen der Welt, das ist, dem Endlichen und Unendlichen eine Harmonie bestünde *); ähnliche und gleichartige Dinge bedürfen keiner Harmonie, aber unähnliche und ungleichartige müssen einer Harmonie unterworfen werden, wenn sie geordnet werden sollen. Die Bestandtheile der Welt sind aber ungleichartig, sie konnten daher ohne Harmonie, auf welche Art sie auch entstand, nicht zu einem zusammenstimmenden Ganzen verbunden werden **).

(5) Stob. I, 1. 455. *Καὶ πάντα γὰρ μὴ τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. Οὐ γὰρ οὐκ ἔστι οὐδὲν οὐτ' ἐνοχθὴ μὴ οὐτ' ἐχνοσθὴ μὴ ἀπὸ τοῦτο. Ὁ γὰρ μὴ ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἰδίᾳ εἶδη, περισσὸν καὶ ἁρτίον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μίχθοντων, ἁρτίονπεριττον.* [Ueber dieses Geraden-gerade siehe auch Iamblich introd. in Nicom. Arithm. p. 27. Von seiner Zahlenlehre überhaupt s. Böckh a. a. O. S. 137 ff. S. 157. Zus. v. F.]

*) Hierher gehört auch die von Böckh, S. 142, erklärte Stelle bei Stob. ecl. p. 8. nach welcher die Zahl das Gesegliche in der Natur, und ohne sie kein Ding, weder im Verhältniß zu sich, noch das eine im Verhältniß zum andern, erkennbar ist; indem sie die Dinge mit der Seele und unter einander in Uebereinstimmung bringt, nach Art des Enomon; und keine Unwahrheit zuläßt. Hiermit kann in Verbindung gebracht werden die Stelle des Sext. Emp. adv. Math. VII, 92, wo die durch Wissenschaften (worunter besonders Mathematik zu verstehen ist) gebildete Vernunft, welche die Natur der Dinge betrachtet, wegen ihrer Verwandtschaft mit derselben, das *κρηττον* genannt wird. H. v. F.

**) Stob. I, 1. 458. *α μὲν ἀσώτων πραγμάτων αἰδιος τοσαῦτα καὶ αὐτὰ μὲν α φωνίς, θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρώπων ἐνδεχεται γινώσκον πλὴον γὰρ, ἢ ὅτι οὐκ οἴοντι, ἢ οὐδὲν τῶν ποτὶ καὶ γινωσκόμενων ὑφ' αμῶν γινωσθῆναι, μὴ ὑπαρχούσας αὐτὰς οὐτος τῶν πραγμάτων, εἰ οὐ ζυμωτὴ ὁ κόσμος τῶν τε περὶ αὐτῶν καὶ τῶν ἁπλῶν. καὶ δὲ τὸ ἀρχαὶ ὑπαρχόν οὐχ ὁμοίαι οὐδ' ἀμφοῖν ἐσσεῖ, ἢ δὲ ἀδυνάτον ἢ δὲ καὶ αὐταὶ κοσμηθῆναι, αὐ*

Hier folgt nun die Theorie von der Musik über den Harmonien, die er wahrscheinlich auf das Universum, auf das System der Himmelskörper anwendete. Der Sinn dieser Sätze ist übrigens klar genug. Das Universum besteht aus Stoff und aus Form. Unter der letzten verstanden sie die Bestimmung des Stoffes durch Grenzen und Zahlen, wodurch bestimmte Größen entstehen. Ohne diese Form kann nichts erkannt werden.

Die Form der Welt, Bestimmung oder Begrenzung des Unendlichen, ist die Wirkung des Verstandes, der Weltseele, welche das Universum umgibt, unaufhörlich in Bewegung und Thätigkeit, und keiner Veränderung unterworfen ist. Das Unendliche ist das immer Veränderliche, der Sitz aller Veränderung und aller Erzeugung. Das Veränderliche herrscht in der Region von dem Monde bis zur Erde, das Thätige in der obern Region bis an den Mond. Das aus beiden Zusammengesetzte ist die Welt. Es gibt nur eine Welt, gebildet und regiert von dem Einigen von Ewigkeit zu Ewigkeit *), denn das immer thätige Princip in ihr ist unaufhörlich wirksam; das Leidende wird von demselben daher auch unaufhörlich bestimmt, und in Bewegung gesetzt. Die Welt geht das

μη ἀπορίας ἐκταγμένα, ὅτις ἀνὰ τροπὰς σφενδα etc. nach Böckh a. a. o. S. 62. Hieraus ist der Sinn: daß eine menschliche Erkenntniß von der Natur der Dinge nur in so fern möglich ist, als die Natur, oder das Wesen, in dem Begrenzenden und Unbegrenzten, woraus die Welt (κοσμος) besteht, vorhanden ist, und Gegensätze durch Harmonie verbunden werden mußten. — Die Harmonie wird darauf von ihm zunächst in die Octave gesetzt. Das weitere s. bei Böckh S. 65 ff. X. b. f.

- *) Für diese Bezeichnungen der Gottheit, die bei Philolaus nur als thätiges Princip oder Weltseele erscheint, finde ich keinen genügenden Beleg in den Bruchstücken des Philolaus, auch nicht in den Worten Stob. Ecl. Phys. p. 420. ἀλλ' ἢν οὗτος ὁ κόσμος εἰς αἰῶνας, καὶ αἰς αἰῶνα διαμένει, εἰς ὑποκόσμον καὶ ἀνυπόκοσμον καὶ ἀνέκοντον καὶ ἀνυπερέκοντον καὶ ὑπερπυκνωμένον. Der Demiurg in der Stelle p. 453. deutet zu sehr auf platon. Lehre. Mehr sagt die angeführte Stelle des Syriacus ad Arist. Met. XIII. p. 102. Deum finem et infinitatem constituisse und die spätern Schriftsteller, wie Philo de mundi officio etc. Man. p. 24, 10, u. Athenagoras legat. pro christ. VI. p. 25. ed. Oxf. reden sehr bestimmt davon. Kann werden aber auch untergeordnete Götter angeführt, welche durch geometrische Formen symbolisirt werden s. Böckh a. a. o. S. 152 und 195. X. b. f.

her auch nie unter *). Keine Kraft, weder innerhalb noch außerhalb derselben, kann sie überwältigen, weil sie das Princip alles Willens und Leidens in sich selbst hat. Die Welt dauert also immer unveränderlich fort, obgleich Dinge in ihr entstehen und vergehen; denn diese werden doch dem Stoff und den Formen nach erhalten, indem sie durch den Saamen dieselbe Gestalt dem bildenden Princip wieder darstellen⁶⁶⁾.

Ueber das Weltssystem und die Ordnung der Himmelskörper findet man beim Stobäus ein Fragment, in welchem diese Behauptung der Pythagoreer so deutlich ausgedrückt ist, als man sonst nirgends findet. Philolaus nahm nicht allein, wie

*) Philolaus spricht, zufolge einiger Bruchstücke, von einem Untergange der Welt durch Feuer und Wasser, so wie von der Ernährung derselben, z. B. Plutarch. de placit. II. 5. *Philolaos dicitur eius tñv φθοραν, τὸ μὲν εἰς οὐρανὸν πύρος φ' αὐτὸς, τὸ δ' εἰς ὑδατοῦς σελήνηματιον περιεσπορή του αἰῶνος ἀποχυνέσθαι* nas τὸν τὴν εἶναι τὰς ἀναστρέφειν εἰς τροχὰς τοῦ κοσμοῦ. vgl. Stob. ecl. p. 418; allein dieß bezieht sich wahrscheinlich nur auf die Erde, und ist dann von dem Berichterstatter in dem gemeinen Sprachgebrauche von κοσμος; und οὐρανὸς ausgedrückt; ferner verstatet das Bruchstück einen sich wechselseitig bedingenden Ernährungs- u. Zerstörungsprozeß des Irdischen anzunehmen. H. d. F.

66) Stobaeus Eclog. Physic. p. 420 f. Dieses (von Böckh verbesserte und ausführlich S. 165 ff. erläuterte) Fragment ist aus Philolaus Schrift *περὶ φύσεως* genommen. Diese Schrift ist mir aber, so wie dieses Fragment, verdächtig, nicht allein, weil nach Diogenes Laert. VIII. §. 35. Hermippus berichtet, Philolaus habe ein einziges Buch geschrieben, nämlich das *περὶ φύσεως*, sondern auch wegen mancher Platonischer Ausdrücke, die hier vorkommen, z. B. *γεννητὰς κατὰ καὶ ἀνιόντορας*. Was Claudianus Mamertus de statu animi § L. II. c. 2 u. 7. von diesem Werke, das er vor sich hatte, sagt, ist eben nicht von der Art, die Gründe gegen die Richtigkeit desselben zu entkräften. Ist es wahrscheinlich, daß dieser Pythagoreer zu jener Zeit *multis voluminibus de intelligentiis rebus et quid quaeque significant*, obgleich sehr dunkel, gehandelt, oder durch *vehementissimas quaestiones minutias* wahrscheinlich gemacht habe, die Seele sey unkörperlich? (Wegen diese Anmerkung erinnert Böckh a. a. O. S. 30: es laßt sich dennoch eine Ansicht aufstellen, bei welcher man sich beruhigen könne, ohne die Richtigkeit jener Schrift in Zweifel zu ziehen. Die intelligentiores nämlich sind ihm die unter Zahlen vorgestellten Formen der Dinge, mit welchen Philolaus seine Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele in Verbindung bringen mußte, daher sie auch den Laien nothwendig dunkel und spitzfindig vorgekommen sei. Unter der Schrift *περὶ φύσεως* versteht aber Böckh nur das dritte Buch, oder einen Abschnitt des philolauschen Werks. Auf. d. F.)

die übrigen Pythagoreer, ein Centralfeuer *), sondern auch noch in der obersten Region ein anderes Feuer an, welches das Universum umgibt. Dem Centralfeuer räumt er den ersten, göttlichen Rang in der Natur ein, unterscheidet es aber noch von der Sonne, doch so, daß er sich wieder an das Pythagoreische System angeschlossen. Er behauptete nemlich, die Sonne, die wir sehen, sey eine glasartige Scheibe (*υαλοειδης δισκος*) welche das Licht und die Wärme von dem Weltfeuer (es ist nicht bestimmt, ob von dem mittlern oder obern) auffange, und weiter verbreite; es gebe daher eigentlich zwei, oder, wenn man wolle, drei Sonnen: das Weltfeuer; die eigentliche Sonne, die Sonne die wir sehen, ein Widerschein jener; und das Bild dieser letzten in unsern Augen **). Um das Centralfeuer nun bewegen sich die Gegenerde, die Erde, der Mond, die Sonne, die Planeten, und endlich der Himmel, oder der Kreis der Fixsterne. Den obersten Theil des umgebenden Körpers, [Feuers] in welchem alle Elemente in ihrer Reinheit angetroffen werden, nennt er den Olymp; die untere Region, in welcher die Planeten mit der Sonne und dem Monde sich bewegen, die Welt (*κοσμος*); die unterste Gegend um die Erde, worin die Veränderlichkeit herrscht, den Himmel (*οὐρανός*; also doch wohl in einer andern Bedeutung, als oben). In dem gesetzmäßigen Gange der himmlischen Körper zeige sich die Weisheit, bei den unregelmäßigen Begebenheiten auf der Erde, die Tugend. Die Weisheit sey aber vollkommener, als die Tugend ⁶⁷⁾.

*) s. oben Anm. 25 u. 34. und über die Weltbildungslehre des Pytholais Böckh a. a. O. S. 90 ff. X. d. F.

**) Das hierauf bezügliche Bruchstück ist bei Stob. ecl. phys. p. 528. vgl. Euseb. XV, 23. und Plutarch. de plac. III, 20. Siehe auch oben Anm. 34. Böckh a. a. O. S. 124. X. d. F.

67) Stobaeus Eclog. Physic. p. 488. Vgl. oben Anmerkung 34. *πρωτον δ' εστιν φυσικον το μακρον, περι δε τουτο δεκα σωματα θεια χορειευε, ουρανον, πλανητας, μεν ον ηλιον, υφ' ο ασηνην, υφ η την γην, υφ η την αντιχθονα, μεν α σιμπατια το πυρ, εστιαι επι τα κεντρα τακην επεχον. το μεν ουν ανωτατω μερος του περιεχοντος, εν ο την ελκιρνεσαν ειναι των στοιχειων, Ολυμπον καλει, τα δε υπο του Ολυμπου φοραν, εν η τους περτε πλανητας μεν ηλιου και ασηνης τιταχθαι, κοσμον το δ' υπο τουτοις υλασθενον τε και περιγυιον μερος, εν ο τα της*

über die Seele, die dem Körper nach Maass und Harmonie eingepflanzt wird, und getrennt vom Leibe ein unsterbliches Leben in der Welt führt (Macroh. Somn. Scip. I, 14.) wird uns noch die eigenthümliche Behauptung des Philolaus aufbewahrt, daß es vier Principe des organischen Lebens gebe ($\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\upsilon$), das Haupt oder Gehirn für die Vernunft, das Herz für die Seele oder Empfindung, der Nabel für das Wachstum, die Geschlechtertheile für die Zeugung. Vgl. Theologumena p. 22. — Auch hat ihm Plato im Phädon die Lehre von der Verwerflichkeit des Selbstmords in den Mund, s. meine Anmerkung zu S. 144. — Böckh bezieht auf ihn auch die in Plato's Gorgias p. 493. A. befindliche Stelle, und stellt damit das in eine Verbindung, was Aristot. Eth. Eudem. II, 8. über die dem Menschen beherrschenden Götter ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\ \alpha\pi\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \eta\mu\omega\upsilon$) gesagt wird. Zusatz d. F.

Wir übergehen hier den Archytas *), weil wir von ihm wenig Eigenthümliches wissen, und die erhaltenen Fragmente

philometabolou γερασως. αἰωνον· και πρὸς μὲν τα τεταγμενα των μετωφρων γινωσκειν της σοφιας, πρὸς δὲ τα γενομενα της αταξιας της σφρηγ, τελειον μὲν εκεινην, ατολη δὲ ταυτην. [S. d. Erklärung dieser Stelle bei Böckh, S. 94 ff. Der den $\alpha\lambda\epsilon\gamma\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ als das reine Unbegrenzte, $\alpha\omega\sigma\mu\alpha$ als den Inbegriff des Gewordenen, und unter $\sigma\phi\eta\gamma$ in dieser Stelle unter die Erde mit ihrer Atmosphäre versteht. Vgl. das Leben des Plato S. 108. Ueber die Lehre des Philolaus von der Bewegung der Gestirne, und von dem Verhältnis der Erde und Gegen Erde zur Sonne und zum Centralfeuer insbesondere s. Böckh a. a. O. S. 114 ff. u. seine lat. Abhandlung, diesen Gegenstand betreffend. Das die Lehre von den Elementen, die unter geometrischen Figuren verfinndlicht werden, betreffende Bruchstück des Philolaus habe ich oben Kot. 25. berührt. Zus. d. F.]

- *) Archytas der Tarentiner, einer der berühmtesten Pythagoreer, als Krieger, Staatsmann und Feldherr ausgezeichnet, war unstreitig Plato's Zeitgenosse, mit dem er auch in genauer Verbindung stand wie die sogenannten Platonischen Briefe wenigstens als Thatsache voraussetzen. Vgl. auch Diog. L. VIII, 79 sqq. Luc. de Lu. V, 29, de Senect. 12. Val. Max. VIII, 7. Der unkritische Zamblichus führt ihn als Zeitgenossen des Pythagoras auf, und stellt ihn doch auch mit dem Plato zusammen, was in Verbindung mit dem falsch verstandenen Beiwort $\pi\epsilon\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\tau\omicron\varsigma$ die Annahme eines ältern und eines jüngern Archytas veranlaßt hat. Als Zeitgenosse des Plato lebte Archytas ohngefähr 100 Jahre später als Pythagoras, etwa um die 90. Olymp. (400 v. Chr.) Dieß stimmt auch damit, daß er sehr viel geschrieben haben soll, da doch sonst Philolaus als erster schreibender Pythagoreer genannt wird. Ueber die angeblichen Uebersetzungen seiner Schriften ist oben S. 77 f. u. 80 ff. gesprochen worden. Am vollständigsten finden sich die ihm beigelegten Fragmente in der im Anbange angeführten Sammlung von Uebersetzungen älterer griech. Philosophie von Drelli. Eine entscheidende kritische Untersuchung über dieselben mangelt noch. Ein ihm von Claudius Mamerti, de statu animae lib. II. C. 7. beigelegtes Philosophem,

nicht leicht scheinen. Viele Lehrsätze, die darin vorkommen, sind Platonisch und Aristotelisch, und es ist daher ungewiß, ob diese nicht vielmehr vom Plato herrühren. Noch mehrere berühmte Männer werden als Schüler des samischen Philosophen aufgeführt, deren langes Verzeichniß man bei Iamblich am Ende seiner Schrift von dem Pythagoreischen Leben lesen kann. Unter so vielen unbekannten Namen kommen auch mehrere vor, welche nur partielle Vorliebe für diese Schule und das Bestreben, sie zu erheben, dahin rechnen konnte (z. B. Samosiris, Charondas). Aber so viel ist gewiß, daß sich diese Philosophie bis zu Plato's Zeiten sehr ausgebreitet, daß sie auch auf andere Philosophen, welche nicht gerade zu dieser Schule zu zählen sind, Einfluß gehabt hat. Dieß gilt namentlich von den Eleaten und von Empedokles *), der viele die Natur betreffende Philosopheme aus der Pythagoreischen Philosophie nahm. Die Sophisten fanden in ihr eine ergiebige Quelle ihrer ausgebreiteten Kenntnisse. Plato und seine nächsten Nachfolger benutzten Pythagoreische Philosopheme. Aus Mangel an bewährten Urkunden läßt sich nicht in allen einzelnen Fällen bestimmt angeben, wie weit diese Benutzung ging; aber im Allgemeinen ist es doch ausgemacht, daß die Pythagoreische Philosophie auf die Entwicklung des philosophischen und vorzüglich des mathematischen Geistes sehr vortheilhaft gewirkt hat **). Nach Plato's Zeiten mußte freilich dieser wissenschafts-

welches mit der auf die Welt angewandten Zahlenlehre des Pythagoras übereinstimmt, habe ich oben zur Anmerk. 46. angeführt. Daß er sich um die Mathematik sehr verdient gemacht, z. B. durch Erfindung der analytischen Methode, wird allgemein gerühmt.

X. d. f.

*) Porphy. vita Pyth. §. 29. Empedokles wird daher von mehreren als Pythagoreer aufgeführt Diog. L. VIII.

X. d. f.

**) Zu den berühmten spätern Pythagoreern rechnen wir den berühmten Mathematiker, Astronomen und Arzt Eudoxus aus Knidos, welcher des Archytas so wie des Plato Schüler genannt wird (Diog. L. VIII, 86.). Hierher mag auch gehören Eurythros welcher, nach Athen. IV. p. 157. C. lehrte, daß die Seele zur Strafe in den Körper gebannt sey. Als die letzten ältern Pythagoreer führt Diog. VIII, 46. vgl. Iamblich. de vita Pyth. §. 251. an die Schüler des Philolaus und Eurytus; Xenophilus aus Chalcis, Freund oder Lehrer des Aristoxenus, s. auch Gell. noct. att. III, 12. Val. Max. VIII, 13. in der Musiklehre berühmt, und

liche Einfluß aufhören, weil die Philosophie und alle Wissenschaften in ihrer Bildung zu weit vorgerückt waren. Es gab zwar noch Pythagoreer, aber sie sind für die Fortbildung der Wissenschaft unbedeutend geblieben; der Anspruch auf diesen Namen gründete sich nur noch auf ihren Lebenswandel und ihre Sitten. Nach Christi Geburt lebte die pythagoreische Schule wieder auf, aber in einer ganz eigenen Gestalt, in welcher sie eine für die Wissenschaft nachtheilige Richtung erhielt.

Vierter Abschnitt.

Darstellung der Eleatischen Philosopheme.

Das Merkwürdigste, was die Geschichte der Philosophie vor Sokrates aufzuweisen hat, ist das Gedankensystem der Eleatischer, welches sich durch seine Neuheit, Kühnheit und Bündigkeit vor allen andern auszeichnet. Sie sind die ersten Denker, welche nicht nur nach Principien geforscht, sondern auch wirklich eins aufgestellt, und consequent entwickelt haben *); sie

die Philosophen Phantio, Diokles, Polymnestus, und Sokrates, der in Plato's Phädon die letzte Rede des Sokrates mittheilt, und der zu Plato's Zeit lebte, aber keineswegs sein Lehrer seyn konnte, nach Cic. de fin. V, 29. — Unter den Frauen, welche sich der Pythagoreischen Schule angeschlossen, sind berühmt: Theano des Pythagoras Gattin, nach andern des Brontinus (Diog. L. VIII, 42. Porphy. vita Pyth. §. 4. u. 19. Vide not. Luc. Holstenii et Rittershus. ad h. l.) Ein von Holstein mitgetheilte Brief gehört ihr offenbar nicht an, da Plato's Ideenlehre in demselben erwähnt wird. Ferner Timycha, Gattin des Mylas, und Myla, Tochter des Pythagoras. Ueber die Pythagoreischen Frauen überhaupt s. Menagii historia mulierum philosopharum §. 76. p. 499 sq. u. Fabric. bibl. gr. Lib. II. c. XIII. Wieland über die pyth. Frauen XXIV. Bd. seiner Werke. S. 245 f. Ueber die ihnen beigelegten Briefe vergl. oben S. 74. A. b. S.

*) Nach Principien hatten schon frühere Philosophen geforscht, aber sie hatten, ausgehend von der empirischen Mannigfaltigkeit der

trennten zuerst Principien der Vernunft von empirischen Sätzen, und vermieden die Vermischung beider sorgfältig *); sie entwickelten dadurch zuerst den Unterschied zwischen einer Vernunftwelt und der Erfahrungswelt, und deckten dadurch den Widerstreit der Erfahrung und der rein speculativen, über alle Erfahrung sich erhebenden, Vernunft auf. Zum Glück für die Geschichte der Philosophie haben sich nicht nur Fragmente aus den merkwürdigsten Schriften dieser Männer erhalten, aus denen sich ihr Ideengang mit Bestimmtheit erkennen läßt, sondern die spätern Schriftsteller haben uns auch so Vieles von ihrem Philosophiren aufgezeichnet, daß wir zwar nicht ihr vollständiges System, aber doch die Hauptsätze desselben, und, was die Hauptsache ist, das Fortschreiten und die Richtung, welche die wissenschaftliche Cultur durch sie genommen, übersehen und beurtheilen können. Der Geschichtschreiber hat hier noch den Vortheil, daß es nur vier Philosophen sind, welche sich unter dem Namen der Eleatischen ausgezeichnet haben, und daß das Verdienst jedes einzelnen derselben bestimmt angegeben werden kann.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Philosophie**), war in Kolophon, einer berühmten Stadt in Jonien, um

Dinge, das Princip in einem, sie verbindenden und erklärenden Urstoffe gesucht, wie die ionischen Physiker, welche verschiedene Urstoffe setzten; aber in der allgemeinen Form der Anschauung, wie Pythagoras. Dieser hatte sich zu einer mathematischen Einheit aufgeschwungen; aber er faßte das Wirken des Principis noch unter der unangemessenen Form der Zahl (S. m. Anmerk. zu S. 107.), und den Gedanken in symbolischer Hülle. Die Eleaten aber gingen einen Schritt weiter, und faßten das Princip als die, von allem Sinnlichen unabhängige Einheit, in der Form des reinen Gedankens auf. Hiermit standen sie auf dem Gebiete der reinen Vernunftwissenschaft, und es entwickelte sich damit auch die dialectische Kunst. — Dies wollte vielleicht der Verf. sagen. A. d. F.

*) Von Xenophanes kann dieß noch bezweifelt werden. A. d. F.

**) Nach Plato Sophist. p. 242. D. scheint es wohl, als ob die eleatische Schule noch über Xenophanes hinausginge; allein da Elea erst durch flüchtige Phocenser zu Xenophanes Zeit angelegt wurde (nach Herodot. I, 167. vgl. Heyne opusc. Acad. Vol. II. p. 9. praef.), so kann dieß wohl nur von dem dort angeführten Grundphilosophen, daß Alles Eins sey, gelten; und dieß vielleicht auch nur dem Inhalte, nicht der philosophischen Form nach. A. d. F.

dieselbe Zeit, als Pythagoras, geboren, verließ aber aus Gründen, die wir nicht genau wissen, sein Vaterland (Anfang der 61 Olymp., v. Chr. 586.), und ließ sich in Elea oder Velia, einer nicht längst gestifteten Pflanzstadt der Phocäer in Unteritalien, nieder, wo er bis in ein hohes Alter lebte¹⁾. Wahrscheinlich hat er keinen Lehrer im eigentlichen Sinne gehabt, besaß aber Kenntniß von den Philosophemen der Jonier und des Pythagoras; des letztern erwähnt er ausdrücklich in einem elegischen Gedicht (Diog. L. VIII, 36.). Wir wissen von seinen übrigen Lebensumständen so viel als nichts.

Dasselbe gilt auch von seinem Freund und Schüler *) Parmenides, der zu Elea geboren, und um die 69, oder (wenn Platos Angabe in dem Dialoge Parmenides historisch wahr ist, daß Parmenides mit dem Zeno in der frühesten Jugend des Sokrates in Athen gewesen, woran fast nicht zu zweifeln ist) um die 79 Olympiade berühmt war, und nach dem letzten Datum bis über die 80 Olympiade gelebt haben muß²⁾. Als einen tiefen Denker schildern ihn Plato und

1) Diogenes Laert. IX, §. 18 sq. [Nach diesem hielt er sich, nachdem er sein Vaterland verlassen, in Zankle und Catane in Sicilien auf, und bildete um die 60 Olymp., 540 v. Chr. Seine Schule konnte von seinen Nachfolgern den Namen der eleatischen erhalten, ohne daß er, der Stifter, sich daselbst aufhielt.] Nach Sextus adversus Grammatic. §. 257. ist er um die 40 Olympiade geboren, also ungefähr um dieselbe Zeit, als Anaximander. [Nach dieser Angabe wäre er aber früher als Pythagoras und Anaximander geboren. Die Angabe, daß er dem Aetrauges gefolgt sey, Diog. L. I, 16. hat wohl überhaupt keinen verständigen Sinn.] Vielleicht besuchte er auf seiner Reise nach Elea auch Aegypten. Plutarch de superstitione ed. Huten Vol. VIII, p. 80. führt einen Vers von ihm an, worin er des Aberglaubens der Aegyptier spottet. Nach Aristoteles (Rhetoric. II, c. 25.) galt dieses aber den Bürgern von Elea. [Nach Diogenes sang er seine eigenen Verse als Rhapsode, bekämpfte die homerischen und hesiodischen Vorstellungen von den Göttern in Jamben und Elegien — vgl. Sext. Emp. Pyrrh. hypoth. I, 224. — besang die Erbauung von Kolophon und die Gründung der Colonie in Elea in großen Gedichten und begrub seine Söhne mit eignen Händen vielleicht aus Aemuth, über die er sich nach Plutarch in Apophthegm. gegen Hieron, König von Syrakus, beklagte. Auf. d. §.]

*) Arist. Met. I, 5. (παθητής) Sext. Emp. adv. math. VII, 11. (γυμνασιος) Diog. L. IX, 21. W. d. §.

2) Diogenes Laert. IX, §. 23. [Nach der gewöhnlichen Lesart bei diesem blühte Parmenides um die 69 Ol. um diese Angabe mit

Aristoteles, und die Ueberreste seines Gedichtes und seiner Philosophie beweisen es. Auch seine Lebensweise wird als musterhaft gerühmt *).

Sein Schüler und Freund war Zeno aus Elea, der nur etwa 25 Jahre jünger war, da er mit Parmenides, ungefähr im 40 Jahre seines Alters, um die 80 Olympiade, jene Reise nach Athen machte *). Mit vielem Scharfsinn vertheidigte er das Eleatische System, indem er zeigte, daß das entgegengesetzte lauter Widersprüche enthalte *). Seine Zweifel gegen die Realität der Bewegung, und seine Forschungen über Zeit und Raum, machen ihn für die Geschichte der Philosophie sehr merkwürdig. Von seinem Leben ist nichts so be-

den folgenden Bestimmungen des Plato auszugleichen, hat man Scaligers Lesart 79 Olymp. angenommen.] Plato im Parmenides Vol. X. p. 72. 80. 93. Parmenides war ungefähr 65, Zeno aber nahe an 40 Jahr. Das Factum von Parmenides Zusammenkunft mit Sokrates wird noch im Theaet. Ed. Bip. Vol. II. p. 138. und Sophists p. 202. angeführt. Hülseborns Beiträge zur Gesch. d. Philosophie St. VI. p. 11. Ueber die Lebensumstände des Parmenides vgl. jedoch Ast: Plato's Leben und Schriften S. 247. [Die Angabe des Sotion bei Diog. L., daß er mehr dem Pythagoreer Dioteles gefolgt sey, als dem Zenophanes, kann in Hinsicht der Lehre schwerlich gegründet seyn; sie würde folglich darauf zu beschränken seyn, daß sich Parmenides im Umgange und vielleicht auch in der Lebensweise mehr an Pythagoreer angeschlossen habe. Vielleicht wird er darum auch nebst Zeno unter den Pythagoreischen Männern genannt (Strabo lib. VI. Anonym. de vita Pythag.) wenn nicht etwas von einer Pläntel der spätern Pythagoreer herührt.

Bis. d. P.]

- 3) Plato Theaet. Vol. II. p. 137. 138. Soph. Vol. II. p. 260. Aristoteles Metaphysicor. I. c. 3. Es ist ein sonderbares Phänomen, daß sowohl Plato, als Aristoteles, weder dem Zenophanes, noch dem Melissus dieselbe Gerechtigkeit widerfahren lassen. Der letzte nennt sie *μικροὺς ὑπονοήσαντες* (aber in Beziehung auf die Schärfe und Feinheit des Geistes. — Als Gesetzgeber Eleas führt den Parmenides außer Diog. L. IX, 23. auch Plutarch. adv. Colot. T. III. p. 434. und Strabo lib. VI. init. an. Bis. d. P.]

- 4) Siehe die in der Anm. 2. angeführten Stellen. [Vgl. über ihn Diog. L. IX, 25 sq. Einige nennen ihn sogar den Sohn, andre nur den Adoptivsohn des Parmenides. Plato Parmenid. X. p. 72. Bip. *ναίδιον*. Bis. d. P.]

- *) Hierin trat zuerst eine ausgebildete dialectische Kunst hervor; und der Gegensatz, in welchem dieses System mit den gewöhnlichen Ansichten stand, machte sie um so mehr zum Bedürfnis. Aus diesen Beziehungen erklärt sich, warum man ihn schon früh (Diog. L. IX, 25.) den Vater der Dialectik nannte. X. d. P.]

kannt, als daß er als Vertheidiger der Freiheit gegen einen Tyrannen seines Vaterlandes auf eine martervolle Art hingerichtet wurde. Die Umstände dieser Begebenheit werden auf eine so sonderbare Art und mit so vielen Abweichungen erzählt, daß man in Versuchung geräth, die ganze Sache für erdichtet zu halten, oder eine Verwechslung der Namen zu vermuthen ⁵⁾.

Um dieselbe Zeit, oder auch noch etwas später als Zeno, lebte Melissus von Samos, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Feldherr, und Besieger einer atheniensischen Flotte berühmt ist. Nach Apollodor blühte er um die 84 Olympiade ⁶⁾.

Diese vier Männer waren alle Schriftsteller; Xenophanes und Parmenides in Versen, die mehr wegen des Inhalts als der poetischen Form von den Alten geschätzt wurden; Zeno und Melissus in Prosa. Von ihren Schriften sind nur Fragmente übrig geblieben, welche Aristoteles, Serapion, Simplicius und andere aufbewahrt, unter den Neuern Stephanus und Külleborn ⁷⁾ gesammelt haben ⁷⁾.

5) Diogenes Laert. IX. §. 26 sq. Cicero Natura Deor. III. c. 53. Tuscul. Quaest. II. c. 22. Val. Max. III, 3. Plutarch. adv. Colot. ed. Reiske. Vol. X, 630.

6) Diogenes Laert. IX. §. 25. [Nach diesem war er Schüler des Parmenides, obgleich er auch mit Heraklit umging.] Plutarch. adv. Colot. Vol. X. p. 629.

^{*)} Die philosophischen Fragmente des Xenophanes und Parmenides, welche größtentheils aus den Gedichten *περὶ φύσεως* seyn mögen, sind von Külleborn, und noch vollständiger von Brandis in den im Anhange angeführten Abhandlungen gesammelt. Die des Parmenides hat auch nebst denen des Empedokles Amad. Peyron Lips. 1810. 8. herausgegeben. Eben so findet man die Fragmente des Melissus bei Brandis; aber die des Zeno sind sehr gering und noch zerstreut. Siehe die folgende Anmerk. No. 7. A. d. F.

7) Xenophanes, Parmenides und Melissus schrieben *περὶ φύσεως*, das allgemeine Thema der damaligen Denker. Die vorzüglichste Quelle dieser Fragmente ist eine kleine Schrift des Aristoteles de Zenone Xenophane, Gorgia, die aber sehr verdorben und lückenhaft auf uns gekommen ist. Den kritischen Verdiensten von Fabricius, Buhle (historia Pantheismi etc.), Liebmann, Külleborn und Spalbing verdanken wir erst den sichern Gebrauch derselben, da durch die vereinigten Untersuchungen derselben nun so viel aufgeklärt ist, daß wir wissen, das erste und zweite Capitel handle von Melissus, das dritte und vierte von Xenophanes.

Der philosophische Geist nahm in diesen Männern eine ganz eigne Richtung. Sie haben nichts mit den vorhergehenden Denkern gemein, nichts von ihnen entlehnt, wahrscheinlich aber wurde diese Richtung durch die Versuche der vorhergehenden Denker veranlaßt. Um Thales und Pythagoras zu widerlegen, schrieb Xenophanes *). Jene Philosophen hatten stillschweigend als Grund angenommen: Aus Nichts entsteht Nichts, und etwas Erstes aufgesucht, aus welchem Alles entstanden sey. Allein Xenophanes fand an dem Begriffe des Entstehens Anstoß, er unterwarf ihn einer Prüfung, und da er bei demselben von allen Bedingungen der Wahrnehmung abstrahirte, so mußte er natürlich

ach. Pällborn, Liber de Xenophane, Zevone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus passim illustratus. Halae 1789. behauptete noch, daß alle vier von Xenophanes hanbeln. Nach Spalding's Commentaria in primam partem libelli de Xenophane, Zevone et Gorgia Berlin 1793. läßt sich kaum noch zweifeln, daß in den zwei ersten von Melissus die Rede ist. Vielleicht sind es Theile eines größern Werkes, in denen Aristoteles die Lehrsätze der ältern Philosophen widerlegte, und wahrscheinlich gehörten noch die in dem Schriftenverzeichnis beim Diogenes V. S. 25. angeführten *περὶ τῆς ἀγρίτου φιλοσοφίας, περὶ τῆς ἰσχυρίτου καὶ ἐναντιότητος, πρὸς τὸν Ἀλκυμῆνον, πρὸς τοὺς Πυθαγορείους, πρὸς τὸν Ἰππύκλουν* dazu. [Nach meiner Meinung nennt Xenophanes mit Unrecht die Schrift, die den Titel führt de Zevone, Xenophane et Gorgia, die vorzüglichste Quelle der Fragmente der genannten eleatischen Philosophen. Denn fürs Erste ist von Parmenides und Zeno in dieser Schrift ausdrücklich nur zweimal die Rede; ferner werden in derselben die eleatischen Ansichten in formlichen Schlüssen vorgetragen, wie sie die Form der Poesie gar nicht aufnimmt, deren sich doch nach der übereinstimmenden Versicherung der Alten Parmenides und Xenophanes bedient haben; so daß, wenn diese Schlussformen selbst den Eleaten angehört hätten, sie nur dem dialectischen Zeno, kaum dem geisteschwächeren Melissus, wie ihn Aristoteles a. a. O. ansieht, zugeschrieben werden könnten. Das Wahrscheinlichere ist jedoch, daß der spätere Verfasser jener Schrift gemeinschaftlich mit Simplicius aus einer mittelbaren Quelle schöpfte, (vielleicht wie Brandis p. 17. annimmt, aus einer Schrift des Theophrast,) und den hier angeführten Ansichten die Form der Schlüsse gab. Daß er wenigstens das Gedicht des Xenophanes nicht vor sich hatte, glaube ich um so mehr, da er doch einige Stellen des Parmenides in rhytmischer Form, also wahrscheinlich nach dem Originale, anführt. Zuf. d. F.]

*) Diogenes Laert. IX, S. 18. *ὑποθέσκειν δὲ λέγειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἡνδραγῆγ.* [welche Stelle jedoch nur überhaupt von entgegen gesetzten Meinungen redet. Zuf. d. F.]

etwas entsteht, so entsteht es entweder aus einem ähnlichen, oder unähnlichen Dinge. Das erste kann nicht seyn. Denn ähnlichen Dingen kommen auch ähnliche Prädikate zu. Es ist also kein Grund vorhanden, warum das eine eher das Hervorbringende als das Hervorgebrachte sey. Es ist aber eben so wenig denkbar, daß aus dem Unähnlichen etwas Unähnliches entstehe. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere, aus dem Kleineren das Größere, aus dem Geringeren das Bessere, oder umgekehrt entstünde, so würde das nicht Seyende aus dem Seyenden entstehen¹⁰⁾; es würde etwas, das keinen Grund hätte.

II. Alles Entstandene ist auch vergänglich; was keinen Anfang hat, ist also auch ewig fortdauernd. Alles was ist, ist also ewig, unveränderlich, ewig dauernd¹¹⁾.

10) Aristotel. de Xenoph. Zenone et Gorg. 3. Kap. *Αδυνάτον γένεσθαι τι, εἰ τι εἶναι* [diese drei letztern Worte hat Brandis p. 27. mit Recht, wie ich glaube, für ein Einschubsel, welches aus dem ähnlichen Anfange des ersten Kapitels der Schrift herrührt] *γενεσθαι, ταῦτα λέγων ἐπὶ τοῦ θέναι. ἀνάγκη γὰρ ἢτοι ἐκ ὁμοίων (ἢ ἐξ) ἀνομοίων γενεσθαι τὸ γενομένον. δυνάτον δὲ οὐδένων· οὐτε γὰρ ὁμοίων ἐφ' ὁμοίων προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον, ἢ τεκνωσθαι. ταῦτα γὰρ ἀπαντα τοῖς γε ἰσοῖς ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλα. οὐτ' ἐν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνομοίων γενεσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενέστερου τὸ ισχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλαττοῦς τὸ μέγιστον, ἢ ἐκ χειρότερος τὸ κρείττον, ἢ τουναντίον τὰ χειρὸς ἐκ τῶν κρείττονων, τὸ οὐκ ἐν ἐξ οὗτος ἐν γενεσθαι· ὅπερ ἀδυνάτον. αἰδίων μὲν οὖν διὰ ταῦτ' εἶναι τὸν θεόν.* Vgl. Suppl. in Arist. Physic. p. 6. [Nach diesen Stellen ist auch die obige Uebersetzung des Verss. berichtigt worden. Uebrigens scheint mir diese Schlußfolge in des Xenophanes Munde auch darum verdächtig, weil sie nach derselben Schrift vgl. Cap. IV. auch dem Melissus beigelegt wird. Vielleicht erklärte und entwickelte sich der Schriftsteller, aus welchem sie genommen ist, auf diese Weise des Xenophanes Aussprüche, und führte die spätere Entwicklung auch auf den Vorgänger des Melissus zurück. Zus. d. H.]

11) Diogenes Laert. IX, §. 19. *πρῶτος τε ἀπεφάνητο, ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον φθαρτὸν ἐστίν.* [Dieser Satz, den der Vf. hier in die Gedankenfolge der angeführten Schrift hineinschiebt, heißt zunächst nur: „alles was wird, ist vergänglich.“ Dieser Satz aber enthält nur den negativen Ausdruck des Satzes: die Einheit der Dinge, — bei Xenophanes = Gott, ist ewig. In diesem Sinne sagt dieß auch Plutarch. de placit. II, 4. vom νοῦμος: *ὅν τινα καὶ αἰδίων, καὶ ἀφθάρτου τὸν νοῦμον* vergl.

III. Ehe wir weiter gehen, müssen wir bemerken, daß Xenophanes die Welt und Gott in eine Idee unzertrennlich zusammenfaßte. Die Welt ist Gott; Gott ist die Welt ¹²⁾. Es fehlt uns zwar darüber an deutlichen Stellen, aus denen wir nicht allein, daß er dieses behauptet, sondern auch, wie er darauf kam, in dem ganzen Systeme seiner Gedanken erkennen könnten; dennoch ist es so schwer nicht, diesen Ideengang zu verfolgen. Es war wohl nicht allein ein dunkles Gefühl, welches ihn bei Betrachtung des Himmels, der ganzen sichtbaren Welt, zu dem Gedanken: Alles ist Eins, hinführte, wie Aristoteles andeutet, sondern auch die Consequenz seiner Begriffe, welche die Stelle der Gründe vertrat. Indem er alles Entstehen unbegreiflich fand, und alles Wirkliche in der Welt für ewig und unveränderlich halten mußte *), hob er alle Unterscheidungsmerkmale zwischen Gott und Welt auf, und beide mußten, theoretisch betrachtet, in einen Begriff zusammenfließen. Jene Betrachtung, welche das Gemüth mit Bewunderung über die Majestät, Größe, Ordnung und Harmonie des Himmels erfüllt, half diese Verschmelzung vollenden, die auch spätern Philosophen unvermeidlich war. Der menschliche Geist strebt immer der Idee Gott objective Realität zu geben, und unvermerkt wird dieser zu einem Weltwesen. Denn faßt der Verstand nicht alles Existirende,

Stob. ecl. I, 21. und Theodoret. de Gr. affect. cur. p. 794. *ἐν τοῦ παντός — οὐ γέννητον, ἀλλ' αἰδιον*. Vgl. auch die Stelle Aristot. Rhet. II, 23. Anm. 19. [Zus. d. S.]

12) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἔνις — οὐδὲν διασαφηνιστὶν, οὐδὰ τῆς φύσεως τούτων οὐδὲν ἴσκειν τοιοῦτον εἶναι, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλεψας, τὸ ἐν εἰναι φησὶ τὸν θεόν*. Sextus Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 224, 225. *ἐν εἶναι τὸ παντὶ καὶ τὸν θεὸν σὺμφυη τοῖς παντί*. Treffend löst ihn hier Simon in seinen Sitten seinen Ideengang so angeben:

— ὅλην γὰρ ἡμῶν νοῦν περιελαίμεν,
εἰς ἐν ταῦτο τε παντὶ ἀνελύτο. καὶ δὲ οὐ μόνον
παντὶ ἀνελχομεν μίαν εἰς φύσιν ἰσοτάδ' ὁμοίαν.

*) S. Zusatz zu Anmerk. II. Nach den Quellen darf man nur sagen, Xenophanes habe die Welt nach ihrer Einheit Gott genannt; so hat es auch einen Sinn, wenn Sextus in der angeführten Stelle sagt: Gott sey allen Dingen verwandt. L. d. S.

Reale in dem Weltbegriff zusammen? Beide Objecte sind zu groß, um neben einander zu bestehen; einer verschlingt den andern. Wie viel Mühe hat sich nicht die Vernunft gegeben, das Verhältniß beider Objecte gegen einander zu bestimmen, ohne daß es ihr je geglückt ist. Für Xenophanes, der weder einen noch den andern Begriff aufgeben konnte, blieb kein anderer Ausweg offen, als die Identificirung beider. Uebrigens erklärte sich Xenophanes nicht in deutlichen Begriffen über die Einheit der Welt und Gott; aber die folgenden Eleaten entwickelten den ihm dunkel vorgeschwebten Begriff deutlicher. Wir gehen jetzt in der Entwicklung des Xenophanischen Systems weiter fort, und erinnern nur, daß nun das folgende Raisonnement einzig auf Gott geht.

IV. Gott ist also nach dem Vorhergehenden ewig ¹³⁾).

V. Es ist nur ein Gott möglich; dieser Satz wird aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens bewiesen. Letzter erscheint hier zuerst in deutlicherer Gestalt, allein er ist doch noch roh, und begreift eigentlich nur das Maximum von Kraft *), aber in der Folge schließt er noch mehrere Realitäten ein. Gott ist das Wesen, welches an Macht Allem überlegen ist, dieses gehört zu seiner Natur. Giebt es mehrere Götter, gleich an Macht, so ist keiner unter ihnen das vollkommenste Wesen; wären sie ungleich, so würde des andern Wille und Macht durch den andern beschränkt seyn, und in so fern wäre er nicht Gott. Gott kann also nur einzig seyn ¹⁴⁾).

13) Aristoteles de Xenoph. Zen, Gorg. 3. Kap.

*) Doch erklärt der Verf. jener Schrift Cap. IV. das κρατιστον durch δυνατότατον και βελτιστον, und setzt sogar hinzu το δε κρατιστον είναι τον θεον, ουχ ουτως υπολαμβάνων λεγεται, ως προς άλλο τι ταιαντη η του θεου φυσας, αλλά προς την αυτου διαθεσιν. X. d. E.

14) Aristoteles am angeführten Orte. ας δ' εστιν ο θεος απαντων κρατιστον, ετι φησιν αυτον προσηκειν είναι. ας γαρ δυο, η επι πλείους ειναι, ουκ αν επι κρατιστον και βελτιστον αυτον είναι παντων. εκαστος γαρ αν θεος των πολλων, ομοιος αν, ταιουτος ειναι. τουτο γαρ θεον και θεου δυναμιν είναι κρατειν, αλλά μη κρατισθαι, και παντα κρατισθαι είναι. ωστε καθο μη κρατιστον, κατὰ τοςουτον ουκ είναι θεον. πλείονων ουν οντων, ας μιν ειναι το μεν αλληλων κριτους, τα δε ήτιους, ουκ αν είναι

VI. Da Gott aber einer ist, so ist er auch sich durchgängig ähnlich und gleich. Denn wäre das nicht, so müßten einige Theile von Gott vorzüglicher, andere geringer, einige den andern überlegen, die andern unterwürfig und durch jene beschränkt seyn; dieses ist aber unmöglich. Er sieht, höret also durchgängig in gleicher Maasse, und so mit den andern Sinnen und dem Denken ¹⁵⁾. — Xenophanes dachte sich Gott zwar als Intelligenz *); aber nach einem sehr unvollkommenen Begriffe. Daß

θεους· πεφυκιναι γαρ θεον μη κραττεισθαι. ισων δε οντων, ουκ αν εχειν θεον φησιν δειν, ειναι πρωτιστον. το δε ισον, ουτε βελτιον, ουτε χειρον ειναι του ισου. ωστ' επιερειη τε, και τοις ουτον ειη θεος, ενα μονον ειναι τον θεον. ουδε γαρ ουδε παντα δυνασθαι αν ε δυνατοτα· ουδε γαρ αν δυνασθαι πλειονων οντων ενα μονον. [Simplic. in Arist. physic. p. 6. faßt diese Gedankenfolge kürzer. Wenn nun doch Xenophanes anderwärts von Göttern spricht, wie z. B. in mehreren poetischen Fragmenten (vgl. Note 19. 25.) so ist anzunehmen, daß er dann als Dichter, und nach der vorausgesetzten Volksansicht spricht. Nach Plutarch hätte er sich gar des obigen Raisonnements bedient, um zu beweisen, daß es unter den Göttern keinen Vorrang gebe. Plutarch: apud Euseb. l. 1. p. 23. αποφαινεται δε και περι θεων, ως ουδεμιας ηγεμονιας εν αδιαις ουσης, ου γαρ οσιον θεοπορεσθαι τινα των θεων· επιδεισθαι τε μηδεως αυτων μηδενα μηδ' ολωσ. — Ich möchte darum jedoch nicht mit Brandis a. a. O. p. 34. gerade eine doppelte Lehrweise des Xenophanes annehmen.

Zus. d. 5.

- 15) Aristoteles de Xenophan. Zen. C. 3. ενα δ' οντα, ομοιον ειναι παντι, οραν τε και ακουειν, τας τε αλλας αισθησεις εχοντα παντι, τι γαρ μη, κρατειν αν και κραττεισθαι υπ' αλληλων τα μιση θεου οντα· οπερ αδυνατον; oder wie es Diogenes Laert. IX. §. 19. ausdrückt όλον δε οραν, και όλον ακουειν; vgl. Plutarch. ap. Euseb. l. 1. ακουειν και οραν καθολου; και μη παντα μερος, und Orig. Philos. XIV. Timon in den angeführten Stellen sagt:

παιος απ' ανθρωπων θεον επλασεν· ισον απαντι
ασκηθη νοεραιον — ης νοημα.

Sextus Empir. Hypotypoa. Pyrrh. I. §. 224. [Noch näher bezieht sich auf die obigen Stellen das von Fabricius mit Recht dem Xenophanes zugeordnete Fragment

ουλος γαρ ορα, ουλος δε νοει, ουλος δε τ' ακουει

Sext. Emp. adv. Math. IX. 144. Uebrigens möchten die obigen Worte noch bestimmter so zu übersetzen seyn: er sieht und höret ganz, oder ist ganz durchaus Hören, Sehen, und überhaupt Empfinden.

Zus. d. 5.]

- *) Hierher gehört die Stelle Simplicias in phys. Arist. p. 6. και παντα δε νοειν φησιν αυτον, λεγων οτι απαντες νοεισιν νοον

Denken und Empfinden war überhaupt noch zu wenig unterschieden; selbst Parmenides machte die Denkkraft ganz von der Organisation abhängig. Und so scheint auch Xenophanes das Denken und Empfinden als unzertrennlich angesehen zu haben.

VII. In so fern Gott durchgängig ähnlich ist, ist er Kugelgestaltig. Denn so wie ein Theil ist, ist der andere auch ¹⁶⁾.

Man muß es dem Zeitalter verzeihen, wenn Xenophanes aus der durchgängigen Ähnlichkeit oder vielmehr Gleichheit der Eigenschaften auf die Kugelgestalt schließt, welche doch als ein Bild anzusehen ist, um jene zu versinnlichen. Unterdessen würde man doch sehr irren, wenn man glaubte, daß dieses auch Xenophanes für nichts weiter, als ein Bild gehalten habe. Denn offenbar schmolz hier die Idee von Gott und Universum in Eins zusammen, und indem er die Idee von der einen, vollkommenen Substanz hypostasirt, muß er sie in den Raum setzen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Daher spricht er auch von Theilen Gottes. Alles, was den Raum einnimmt, ist das denkende vollkommene Wesen. Alle Theile sind darin vollkommen gleich. Hieran schloß sich nun der Begriff der Kugelgestalt, welche überhaupt schon von allen Phi-

φφφφ πάντα ἀφαιρέσει“ Bgl. Brandis l. l. p. 37. Sext. Emp. nennt den Gott des X. λογικόν u. Diog. L. IX, 19. sagt οὐ μὲν πάντα τὰ εἶναι οὐκ καὶ φφφφφφφφ. Cic. de nat. Deor. I, 11. tam Xenophanes, qui mente adiuncta omne praetera, quod esset infinitum, deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur, ut caeteri. Mit dieser Vorstellung der Gottheit, oder der Einheit, als Intelligenz, stimmt die oben angeführte Stelle des Aristoteles (s. Anmerkung 12 u. Zusatz zu Anm. 11.) nicht, wenn man nicht dem Xenophanes die Vorstellung unterlegt, daß die Gottheit Einheit alles Physischen und Geistigen sey. X. d. φ.

16) Aristoteles loc. citat. πάντῃ δ' ὁμοῖον ὅτι, σφαιροειδὴ εἶναι. οὐ γὰρ τῇ μὲν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ παντὶ. [Sext. Emp. hyp. I, 225. εἶναι δὲ σφαιροειδὴ u. III, 28. Xenophanes δὲ σφαιροειδὴ ἀπαθὴ (εἶπεν εἶναι τὸν Θεόν) Diog. L. IX, 19. οὐσίαν Θεὸν σφαιροειδὴ εἶναι Cic. Acad. Qu. IV, 37. übersetzt conglobata figura. Zuf. d. φ.]

losophen Griechenlands, den Epikur ausgenommen, für die vollkommenste Figur gehalten wurde *).

VIII. Gott ist weder grenzenlos (ἄπειρον) noch begrenzt (πεπερασμένον). Grenzenlos ist das, was keinen Anfang, Mittel und Ende hat, welches nur dem Nichtding (nicht im Raume bestehenden) zukommt. Das Begrenzt seyn aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein. Gott als Eines hat aber nichts gemein weder mit dem Nichtding, noch mit mehreren Dingen, er ist weder endlich noch unendlich **).

*) Wenn, wie Aristoteles in der besagten Stelle andeutet, Xenophanes von einer sinnlichen Anschauung ausging, (ὁλον τὸν οὐρανὸν ἀποβλέπων) und überhaupt wohl noch nicht seine Gedanken dialectisch entwickelte (s. oben zur Anmerk. 7.), so daß er die gefundene Einheit rein von allen endlichen Bestimmungen festgehalten hätte, so läßt sich wohl erklären, wie er die Gottheit auch kugelförmig nennen konnte. Und dieses Schwanken, dieses nicht genauere Bestimmen (ὅθεν διαμαρτυροῦναι bei Aristot. a. a. O.) war es vielleicht auch, weswegen ihn Timon (s. Anm. 24.) wohl ἀμφοτεροπλευρὸς nannte. Will man ihm dagegen, wie Xenemachus mit Andern thut, auch jene dialectische Form zuschreiben, in welcher seine Gedanken in der oft genannten Schrift vorgetragen werden, wobei Planches von dem spätern Berichterstatter aus der entwickelten Lehre des Parmenides und Jeno auf Xenophanes zurückgeführt und übertragen worden seyn mag, dann steht das Prädikat des Kugelförmigen, wenn es ohne Bild genommen wird, mit der übrigen Gedankenreihe in allzugroßem Widerspruch. K. d. F.

27) Aristoteles loc. cit. ἀλλὰ δ' οὐκ ἔστι καὶ ἐν καὶ σφαιροειδῆ, οὐτ' ἀπειρον (εἶναι) οὐτ' πεπερασθαι. ἀπειρον τὸ μὴ ὂν εἶναι· τούτο γὰρ οὐκ ἔστιν, οὐκ ἀρχὴν, καὶ τέλος, οὐκ ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν. τοιούτων δὲ εἶναι τὸ ἀπειρον· ὅλον δὲ τὸ μὴ ὂν, οὐκ ἔν εἶναι τὸ ὂν. παραινὺν δὲ πρὸς ἀλλήλα, καὶ πλείω εἶναι. τὸ δὲ ἐν οὐτὲ τὰ οὐκ ὄντι, οὐτὲ τοῖς πολλοῖς ομοιοῦσθαι. ἐν γὰρ οὐκ ἔχει πρὸς ὃ τι παρῆναι (Cod. Lips. παρῆναι). Cf. Simplic. p. 5 et 6. l. 1. μὴν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἐν τὸ ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὐτ' ἀπειρον οὐτ' πεπερασμένον οὐτ' ἀπειρον οὐτ' εἶναι· οὐτ' ἡρμῶν ἐννοεῖται — υποτιθεσθαι φησὶν ὁ Θεοφραστος. und etwas später καὶ οὐτ' ἀπειρον οὐτ' πεπερασμένον εἶναι. διότι ἀπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν, ὡς οὐκ ἀρχὴν ἔχον, μὴτε μέρος μὴτε τέλος. παραινὺν δὲ πρὸς ἀλλήλα τὰ πλείω. [Wahrscheinlich läßt sich auch dieses auf die Unbestimmtheit zurückführen, welche ihm Arist. Met. l. 5. Schuld gibt, wo es weiter heißt, Parmenides scheine das Eine dem Begriffe, Melissus aber der Materie nach genommen zu haben, deshalb habe auch jener es als begrenzt, dieser als unendlich (ἀπειρον) gesetzt. Xenophanes aber habe die Natur desselben nicht genauer bestimmt u. s. w. Hieraus läßt sich nun erklären, warum einige sagen, er habe es für unendlich, andere er habe es für endlich gehalten, wie z. B. Simplicius weiter berichtet.

IX. Gott ist weder unbeweglich noch beweglich. Denn unbeweglich ist nur das Nichtwirkliche; weil es nirgends ist, so kann weder ein anderes in dasselbe, noch es selbst in ein anderes übergehen. Beweglichkeit aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein, in so fern in der Bewegung eins in das andere übergehen muß¹⁸⁾.

Nikolaos ο Ἀρμαστήριος ἐπὶ πλείονος καὶ κινήτου λεγόντας εἶναι τὴν οὐρανὴν, ἐν τῇ περὶ θεῶν πεποιημένην. Ἀλεξανδρος δὲ ἐως πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές. ἀλλ' οἱ μὲν οὐτε πλείονος οὐτε πεπερασμένον αὐτὸ διακινύειν, ἐν τῶν προειρημένων δήλων, πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδές αὐτὸ, διὰ τὸ παρταχοῦν ὁμοίον λέγει. Aus diesem Berichte und aus der Widerlegung der Schrift de Xenoph. a. IV. sehen wir zugleich, daß diejenigen, welche der letztern Meinung folgten, sich besonders an die Kugelgestalt hielten. Vgl. Orig. philus. XIV. Theophrast. apd. Bessarion: neque infinitum, neque finitum, alio vero modo etiam finitum, etiam globosum. Zu denen, welche die erstere Ansicht hatten, gehört Cicero in der zu VI Ann. * angeführten Stelle. Aber Xenophanes suchte sein Eins über allen Gegensatz zu erheben (wie Simpl. l. l. p. 7 a. bemerkt: Xenophanes ἐως παντὸς αἰῶνος καὶ παντὸς ὑπεραντιχόν, καὶ κινήτου αὐτὸ καὶ ἡρεμίας καὶ πάσης ἀντιστοιχίας ἐπεκτείναν τιθῆναι), und hielt daher an keiner Bestimmung der Art fest; denn den Unterschied des in sich selbst, und des nach außen Begrenzten, dessen sich auch der Verfasser der Schrift de Xenoph. a. a. D. zur Widerlegung bedient, darf man wohl kaum schon dem E. beilegen. [Zus. d. F.]

- 18) Aristoteles loc. cit. το δὲ τοιούτων ἐν ὧν, τὸν θεὸν εἶναι λέγει, οὐτε κινήσθαι οὐτε ἀκινήτου εἶναι. κινήτου μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν. οὐτε γὰρ ἐν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὐτ' ἐκείνο εἰς ἄλλο εἶλθαι. κινήσθαι δὲ τὰ πλείω ὅτι ἕως. ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον εἶναι κινήσθαι. τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδαμῇ εἶναι. εἰ δὲ εἰς ἄλλα μεταβάλλει, πλείω αὐτὸν εἶναι ἕως. διὰ ταῦτα δὲ κινήσθαι μὲν ὃν τὰ δύο ἢ πλείω ἕως. ἡρεμῶν δὲ καὶ ἀκινήτων εἶναι τὸ εἶναι. τὸ δὲ ἐν οὐτε ἡρεμῶν, οὐτε κινήσθαι. οὐτε γὰρ τὸ μὴ ὄντι, οὐτε τοῖς πολλοῖς ὁμοίον εἶναι. κατὰ πάντα δὲ οὕτως εἶναι τὸν θεόν, εἶδεν δὲ καὶ πᾶς, ὁμοίον τὸ καὶ σφαιροειδῆ ὄντι, οὐτε πλείονος, οὐτε πεπερασμένον, οὐτε ἡέρα μιν, οὐτε ἀκίνητον εἶναι. Cf. Simpl. l. l. (s. vorige Ann.) und später: παρὰ πλείω δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἀφαίρει καὶ τὴν ἡρεμίαν. ἀκινήτου γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν. οὐτε γὰρ ἐν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὐτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο εἶλθαι. κινήσθαι δὲ τὰ πλείω τὸν ἕως. ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλει. οὐτε γὰρ ὅτι ἐν ταύτῃ μιν εἶναι λέγει καὶ μὴ κινήσθαι.

„καὶ δ' ἐν ταύτῃ μιν εἰναι κινούμενον οἶδεν,

οὐδὲ μετακινῶνται μὴν ἐπὶ πρῶται ἀλλοτε ἀλλῇ.“

ou κατὰ τὴν ἡρεμίαν τὴν ἀντικίνησιν τὴν κίνησιν μιν εἶναι αὐτὸν φησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἰσότητα κινήσεως καὶ ἡρεμίας ἀξιοσημειώτης. Hieraus ergibt sich auch das neque id (nunc) esse mutabile dei

X. Gott kann nicht als ein menschliches Wesen gebacht werden. Ihm können weder Menschengestalt, noch menschliche Handlungen und Leidenschaften beigelegt werden. Die gemeinen Vorstellungsarten von Gott, welche bei Homer und Hesiod vorkommen, nach welchen er ganz menschlich vorgestellt wird, verwarf Xenophanes mit einer Art von edlem Unwillen. Selbst das göttliche Denken hat keine Ähnlichkeit mit menschlichen Gedanken 39). — Xenophanes dachte sich die Idee der Gottheit schon reiner und deutlicher, er sonderte von ihr ab, was die Einbildungskraft ihr angehängt hatte, um sie der Denkart roher Menschen angemessen zu machen; er erhob sich von den subjectiven Vorstellungsarten wieder zur Idee. Die Meinung, sagt er, daß die Götter geboren sind, ist eben so irreligiös, als die, daß sie gestorben sind. Denn aus beiden würde folgen, daß es gar keine Götter gibt. Als er einem Feste bewohnte, welches mit Opfern und Wehklagen gefeiert wurde, sagte er: wenn es Götter sind, so beweinet sie nicht; sind es aber Menschen, so opfert ihnen nicht. Dahin gehört auch die Bestreitung der groben anthropomorphischen Vorstellungen von der Gottheit; deren Grund er in dem Vorzuge entdeckte, welchen jedes vorstellende Wesen sich und seiner Gattung gibt. Daß sich die Menschen die Götter menschenähnlich vorstellen und abbilden, ist aber kein Grund, daß diese wirklich so sind. Denn hätten

Cic. Ac. Qu. IV, 37. ἀπαθὴ καὶ ἀμεταβλητὸν bei Sext. hypot. I, 225. II, 228. u. Galen. III.

- 19) Diogenes Laert. IX. §. 19. οὐσίαν θεῶν ἀφαιρουμένην μηδὲν ἄμοιον ἔχουσαν ἀνθρώποις. Clemens Alexandrinus Stromat. I. V. p. 601. u. Euseb. praep. XIII, 13. hat die Verse des Xenophanes erhalten:

εἰς θεὸς ἐν τοῖς θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὐ τοῖς ὁμοῖος θεῶσι δμοῖος, οὐδὲ τέκνον

Simplicius Comment. in Arist. Physic. p. 6. αἰτ' ἀπανευθεῖ πονοῖο τοῦ φρενὶ πάντα κραδαίνει. [Ximon nannte ihn daher nach Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 224. „Ομηροποιεῖς ἐπινομήτης“ oder wie bei Diog. L. IX. §. 18. steht, ἐπινομήτης, was sich auf die von demselben Sextus (adv. math. I, 289. u. IX, 193.) angeführten Verse des Xenophanes bezieht. Vgl. die folgende Anmerkung. Zuf. d. §.]

die Thiere Hände, wie Menschen, könnten sie malen, sie würden den Göttern eine ihren Körpern ähnliche Gestalt geben²⁰⁾).

Nach seinem Begriffe von der Gottheit ist sie das vollkommenste, also das einzige Wesen, mit Denkkraft und uneingeschränkter Macht. Das Denken und Wirken, wie es die Erfahrung in concreto darstellt, war jener Idee nicht angemessen; diese Prädikate mußten zu einem Maximum erhöht, von der Eingeschränktheit befreit werden. Daher wird die Denkkraft Gottes der menschlichen nur analog gedacht. Das einzige Prädikat der Empfindungskraft stimmt nicht mit diesem Begriffe zusammen, in so fern ein empfindendes Wesen verändert wird, welches mit dem Begriffe der Unveränderlichkeit streitet *).

Pantheismus finden wir fast in allen griechischen Systemen, einige ausgenommen, nur mit dem Unterschiede, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet ist. Aber Xenophanes ist der erste, der den Pantheismus **) consequent, ohne alle Bei-

20) Aristoteles Rhetor. II, 23. [Ξενοφάνης αὐτὸν, οὐ μόνον ἀνθρώπων, οὐ καὶ ζῴων οὐκ ἀνθρώπων τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις ὁμοιωσάμενος γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι ποτε τοὺς θεοὺς. Nach demselben Kapitel des Aristoteles gab er den Eleaten, die ihn befragten, ob sie der Leucothea opfern, und um sie trauern sollten, die von dem Verf. im Texte angeführte Antwort, was Plutarch. amat. p. 763., auf Osiris und de Iside et Osir. auf die Götter überhaupt bezieht. Zuf. d. F.] Plutarch. de superstitione ed. Hulten. Vol. III. p. 80. Clemens Alexandrin. Strom. lib. V. ed. Pott. p. 714.

ἀλλὰ βροτοὶ δοκεῖναι θεοὺς γενέσθαι,
τὴν σφαιρὴν δ' ἐοικέναι εἶναι, φωνὴν τε δέμας τε. —
und ebendasselbst:

ἀλλ' εἰ τοὶ χεῖρας γ' εἶχον βούς ἢ λέοντες,
ἢ γράφοι χεῖρας καὶ ἔργα τέλειν ἄνθρωποι,
ἵπποι μὲν ἵπποισι, βούς δὲ τε βοῶσιν ὅμοιοι (ἁμοίως)
καὶ καὶ θεῶν ἰδίᾳς ἑκάστον καὶ σῶματ' ἵπποιον
τοιαῦδ', ὅσοι τε καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοίον.

*) S. d. Anmerk. * zu VI. und zu VII.

**) Besser ist es, solche allgemeine Benennungen, wodurch die eigenthümliche Ansicht noch nicht genau bezeichnet wird, lieber bei Seite zu stellen; am meisten, wo, wie hier, die Lehre noch so unbestimmt ist, und die Berichte schwankend lauten. (s. Anmerkung zu VII.) Was die Consequenz anlangt, mit welcher diese Ansicht

mischung von Materie, aufgestellt hat. Denkraft ist nach ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche, unveränderliche Substanz²¹⁾. Auf diese Idee der unveränderlichen Substanz führte ihn die Unbegreiflichkeit aller Veränderungen. Die Physiker wollten das Weltall in seine Bestandtheile zerlegen, und die Entstehung desselben erklären. Xenophanes setzte sich auf den Standpunkt der bloßen Vernunft, welche alles auf Einheit zurückzuführen strebt; aus diesem erblickte er in der Erfahrungswelt nichts als Unbegreiflichkeiten. Alles Mannichfaltige der Anschauung löste sich ihm in eine Einheit auf, alle Veränderungen verschwanden; die Vernunft verschmelzte die Ideen, Gott und Welt in eine einzige. Die Einheit und Unveränderlichkeit der Substanz lag schon in der Idee von Gott; als existirendes Wesen gedacht, mußte sie in den Raum gesetzt werden, ja ihn gewissermaßen erfüllen. Dieses ist die schwache Seite dieses pantheistischen Systems. Der Urheber desselben abstrahirt von allen Bedingungen der Sinneswelt, und kann doch des Raumes, der Form äußerer Anschauung nicht entbehren, um seiner Idee Realität zu geben. Dadurch verwickelt er sich in Schwierigkeiten derselben Art, wie diejenigen waren, welche er durch sein System entfernen wollte. Ob er gleich voraussetzte, daß nur die Vernunft objectiv Wahrheit erkenne, so war er doch nicht im Stande, die Wahrnehmungen, die mit solcher Evidenz seinem speculativen Systeme widersprachen, abzulugnen, noch sie mit demselben zu vereinigen. Diesen Vortheil verschafften dem Epinoza die deutlicher bestimmten Begriffe von Substanz und Accidenz.

die Vermischung des Materiellen vermieden haben soll, so ist sich der Verf. hier nicht einmal treu geblieben, indem er oben die Kugelgestalt für mehr als Bild annimmt, und eben nur bemerkt hat, daß auch die Empfindungskraft mit der Unveränderlichkeit streite.

X. d. F.

21) Diogenes Laert. IX. §. 19. *οὐρανὸν δὲ σίαν τοῦ καὶ γῆν καὶ αἶθρα καὶ αἶθρα*. [Das oben Behauptete möchte wohl durch diese Stelle nicht bewiesen werden, da Diog. vorher auch gesagt hatte: *ὅλον ὁρατὸν, ὅλον ἀνορατὸν* und der Vf. unter VI. selbst bemerkt hat, daß das Denken und Empfinden noch wenig unterschieden worden sey.

Bis. d. F.]

Es läßt sich wenigstens, bei dem Mangel an bestimmten Daten, nicht mit Sicherheit angeben, wie er sich mit der Erfahrung abgefunden habe. Wir finden nur eine einzige Stelle; aus der man schließen könnte, seine Speculation habe denselben Ausweg, wie Spinoza, gefunden: Das Viele, behauptete er, sey der Vernunft unterworfen, untergeordnet²²⁾. Dieser Ausdruck kann allerdings so verstanden werden: alles, was uns als Vielheit erscheint, steht als Accidens und Wirkung unter dem Ausflusse des einen realen Wesens der Gottheit. Doch dies ist nur Vermuthung. So viel wissen wir wohl, daß er außer jenem rein speculativen Systeme noch ein anderes auf Erfahrung gestütztes System hatte²³⁾, worin er Erde und Wasser für den Grundstoff aller Dinge annahm, und die Erscheinungen der Sinnenwelt daraus zu erklären suchte²⁴⁾, daß er gleich andern

22) Diogenes Laert. II. §. 19. οὐκ ἐστὶν οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ πᾶν ὡς αὐτὸ. [Wir scheint dieser Ausdruck nicht mehr auszudrücken, als was man überhaupt nach den vorhandenen Bruchstücken mit einiger Sicherheit annehmen kann, daß nemlich in des Xenophanes Ansicht das Geistige, die Vernunft, vor dem Natürlichen, — der Vielheit, welche den Sinnen vorliegt, — vorherrscht. Zuf. d. Φ.]

23) Zusage der unter Anmerk. 9 und 11. gemachten Bemerkungen nehme ich an, daß Xenophanes durch seine Einheit die Vielheit nicht aufhob. — S. auch die folgende Anmerkung. — Daß er daher zwei Systeme gehabt habe, kann ich nicht annehmen, noch weniger, wenn darunter verstanden werden sollte: zwei mit einander nicht zusammenhängende, vielleicht gar sich unmittelbar widersprechende Ansichten, die er neben einander aufgestellt habe. X. h. Φ.

24) Sextus Emp. adv. Mathematica. führt zwei Verse des Xenophanes an, in denen einer (X, 513. vgl. Stob. ael. i. p. 292.) er behauptet, alles sey aus Erde entstanden, und löse sich wieder in Erde auf; in dem andern (X, 314. u. IX, 361. vgl. Pyrrh. III, 20.) heißt es: wir alle sind aus Erde und Wasser geworden. [Vgl. Brandis u. a. D. p. 45. vor ihm noch einen andern Vers dieses Art bei Simplicius beigefügt.] Die Erklärer haben sich getheilt, und nicht über den Sinn des Philosophen vereinigen können. Diogenes IX. §. 19. führt gar die vier Elemente an, so daß also Xenophanes darin mit Empedocles einstimmt gewesen wäre. [Mit Recht, glaube ich, sucht Brandis die ersten Angaben dadurch zu vereinigen, daß er annimmt, Xenophanes habe auch die Erde aus dem Wasser hervorgehen lassen, was auch durch eine Stelle des Orig. philoa. p. 99. unterstützt wird, in welcher mehrere Erklärungsgründe über die Entstehung der Erde aus dem Wasser angeführt werden. Siehe Brandis u. a. D. p. 46. Die andere Annahme von den vier Elementen erklärt derselbe ebenfalls, wie es scheint, mit Grund dadurch,

Physikern über die Natur der Sonne, des Mondes und der Gestirne, und deren Erscheinungen Hypothesen wagte²³⁾, welche theils bewundert, theils als eines solchen Kopfs unwürdig verworfen worden sind²⁴⁾; daß er die Erde für einen

daß Xenophanes Luft und Feuer zur Ausbildung der Erde bedurfte, wie auch Plutarch. de plac. III, 9. vgl. Galen XII. p. 43 sqq. anführt. Die Erde selbst hielt er nach ihrer untern Seite für unendlich. (Aristot. de caelo II, 15. οὐ μὲν γὰρ διὰ τὸν αὐτὸν αἰθέρα τοῦ αἵματος τῆς γῆς αἰὲρ φανταί, ἀπ' αἰθέρος αὐτοῦ ἐποικισμένης ἀπορίας, οὐκ ἔστιν, οὐ καὶ μὴ ἀπογῆστοι ἐχθροὶ ἐξουρίας τῶν αἰθέρων ἐλ. Simplic. ad h. l. p. 137. womit übereinstimmt Plin. plac. III, 9. Die Schrift des Xenophanes etc. bezieht diese Meinung auch auf die Luft c. II. οὐ καὶ αὐτὸν αἰθέρα αἰθέρος τοῦ τοῦ βόθρου τῆς γῆς αὐτὸν τοῦ αἵματος φανταί αἰὲρ). Er hielt sich hierbei also an die gemeine Einnemmerscheinung, insofern er nur an dem obern Theile der Erde Gränze wahrnahm, (wie auch das von Brandis angeführte, bei Achillio Tenuis ad Arat. p. 34. ed. Juna. aufbewahrte Fragment sagt:

γῆρας μὲν τοῦ αἵματος αἰὲρ καὶ πᾶσι πᾶσι αἰθέρος αἰθέρος,
καὶ γὰρ ἀπογῆστοι, αὐτὸν δ' ἐξ αἰθέρος αἰθέρος)

und weil die Erde ihm zu ruhen schien. Er nahm also auch nicht an, daß die Erde von Luft umgeben sey. Ueber diese und andere Behauptungen, die Erde betreffend, die diesen Denker nicht als großen Naturforscher zeigen, siehe Brandis a. a. O. S. 49. und die daselbst angeführten Belege. (Zus. d. D.)

23) Die Sonne, meinte er, entstehe durch Sammlung mehrerer kleiner Feuer, oder Feuerwolken, die sich durch schnelle Verdunstung bilden, und in einen Körper verdichten; mit jedem Tage bilde sich das her eine neue Sonne, und ihr Verlöschen gebe die Erscheinung des Untergangs und der Sonnenfinsterniß; zu gewissen Zeiten solle die Erde auf unbewohnte Erdstrecken herab; der Schicksal ihrer Bewegung aber rühre von der Entfernung her; es gebe für verschiedene Klimaten und Gegenden verschiedene Sonnen und Monde. Eben so setzen auch alle andere Gestirne nur frugige Kollen oder Lusterscheinungen, die sich wie Kopien entzündeten und verlöschen. Er schrieb daher auch dem Monde sein eigenes Licht zu. Wenn er aber den Einfluß der Sonne auf die Bildung und Erhaltung der Welt (Erde) und der auf ihre beständigen Geschöpfe erkannte, so sprach er dagegen dem Monde einen ständigen Einfluß ab. Auch den Blitz, den Regenbogen, und das St. Elmsfeuer auf Schiffen (Dioskuren genannt) erklärte er als Kollenscheinungen, welche durch Bewegung ihren Glanz erhielten. Die Stellen für diese Hypothesen führt Brandis Commentat. §. 16. p. 52 sqq. aus Plutarch, Erodian, Achilleo Tenuis, Gualtherius, Orig. u. Galen an.

24) Es ist ein sonderbarer Antagonismus, daß Meiners und Buhle wegen der Hypothese: der Mond sey bewohnt wie die Erde Cael. Quaes. IV. 39. Leucent. III, 13. die übrigen den K. beigelegten Meinungen von Sonne und Mond, §. 13. sie seien Ausdünstungen oder verdichtete Kollen, für ihm angebichtet halten, Indemenn hingegen, gerade umgekehrt, die letzteren für Xenophanisch ansieht, und

Hauch (*πνευμα*) oder ein luftiges Wesen gehalten u. s. w. *). Allein bei dem Allen bleibt es im Dunkeln, wie er diese physikalischen mit seinen metaphysischen Behauptungen zu vereinigen suchte, wenn man es nicht als wahrscheinlich annehmen will, daß er hierin dem Parmenides vorgearbeitet, und jene als ein System der sinnlichen Wahrnehmungen, die nur auf Schein beruhen, diese aber als ein System reiner Erkenntniß der Vernunft, welche allein Wahrheit erkenne, aufgestellt hat.

Auch dieses läßt sich jedoch nicht mit Gewißheit behaupten. Denn nach den noch vorhandenen Fragmenten seines Gedichts, und nach Timons Schilderung konnte sich Xenophanes keinesweges aus den Widersprüchen und Schwierigkeiten, in welche ihn seine Speculation verwickelt hatte, vollkommen herausfinden. Er klagt, daß er auch in seinem hohen Alter sich keines Wissens erfreuen könne. Wohin er seinen Blick wende, da löse sich alles in das Eine auf, und allenthalben erscheine ihm nur ein ähnliches Wesen ²⁵). Er konnte also die

bestimmen glaubt, wie erstere von der Bewohnung des Mondes könne dem Philosophen nicht zugetraut werden. [In der mit jener Hypothese nicht übereinstimmenden Behauptung, daß der Mond bewohnt sey, sieht Brandis p. 56 und wohl mit Recht, eine Verwechselung des Xenophanes mit Anaxagoras oder gar Empedocles. Jene rohen Vorstellungen von den Gestirnen aber müssen wir dem Xenophanes beilegen, so lange jene Stellen nicht als unächt erwiesen werden können. Vielleicht sprach hier X. nach der Erscheinung, um die Erscheinung selbst als ungenügend darzustellen. Oder sollten sie vielmehr aus einer, allzu materiellen Deutung seiner Verse wenigstens zum Theil geflossen seyn? Auf. d. G.]

*) Diog. L. IX. 19. wobei man sich aber erinnern muß, daß *ψυχή* nicht unserer „Seele“ gleichbedeutend ist; auch ist in der Stelle des Diogenes gleich darauf von dem höheren *νοῦς* die Rede. Aus dem Bruchstücke einer Elegie bei demselben Schriftsteller (VIII. 56.) geht hervor, daß X. auch die Seelenwanderungslehre des Pythagoras kannte, obwohl er sie nicht angenommen zu haben scheint. G. Brandis p. 58. 29. M. d. G.

25) Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. L. I. 224. Die richtige Stelle verdient hier einen Platz:

Ὡς καὶ ὅταν ὕψελον πνεῦμα ποὺ ἀνθρώπων
ἀμφεποικίλνται, βολὴν δ' ὅδ' αὖ ἐκπύρηνται,
Προφύγαντες εἰ τὸν καὶ ἀνθρώπων (nach Schneiders Les.
ἀναφύγαντες) ἀπὸ τῆς
Ζωνταίνης. ὅταν γὰρ ἴσως ποὺ εἰσέλθῃ

Kroneemann G. d. Phil. I. 27.

21

Idee einer unveränderlichen Substanz nicht aufgeben, aber eben so wenig die Ansicht des gemeinen Verstandes vernichten; er fühlte sich in einem Widerstreite befangen, dessen Grund ihm verborgen war, den er also nicht auflösen konnte. Und dieser Zustand war es, der ihm die Klage über die Ungewißheit der Erkenntniß auspreßte.

Eine Folge dieser Stimmung seines Gemüths war die Bescheidenheit in allen seinen Behauptungen, und die Entfernung von allem Dünkel und dogmatischen Stolz. Er hatte seine Schlüsse aus einem allgemein geltenden Satze der Vernunft unbefangen aufgestellt, vielleicht mehr, um den Wahn der empirischen Physiker zu zerstören, als hätten sie die Natur in ihren Systemen ergründet, als um selbst ein Natursystem aufzustellen. Er entschied weder für die objective Gültigkeit der speculativen Vernunft, noch der sinnlichen Erkenntniß, sondern begnügte sich, den Widerstreit zwischen beiden aufgedeckt zu haben, und überließ es künftigen Denkern, ihn zu lösen. Für ihn blieb unter diesen Umständen nur der eine Ausweg, auf alles Wissen Verzicht zu thun, und mit Wahrscheinlichsten zufrieden zu seyn. Er schloß seine Schrift über die Natur mit dem eines solchen Philosophen würdigen Ausspruch: Kein Mensch weiß etwas Gewisses von den Göttern, und von dem, was ich über das Weltall sage, und keiner wird es wissen. Denn wenn er auch noch so sehr die Wahrheit trübe, so weiß er doch nicht selbst, daß er sie getroffen hat. Aber die Meinung ist über Alles verhängt ²⁶⁾. Ein Gedanke, der ihm bei

*Εἰς ἃ ταῦτα το πᾶν ἀνέλυστο, πᾶν δὲ οὐ αἶρε
Πᾶντ' ἀνελκόμενον μίαν εἰς φρονί' ἰσθᾶ' ὁμοίαν.*

[Der Verfasser hat hier fast vergessen, daß Ximon, der Skeptiker, den Xenophanes lebend einführt, und mehr aus seinem eignen Standpunkte klagen läßt. Zus. d. F.]

²⁶⁾ Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 49.

Καὶ το μὲν οὐ σαφὲς οὐτις ἀρεῖ ἰδὲν, οὐδὲ τις ἰσθᾶν

Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν, το καὶ ἀσφα λέγει παρὶ πάντων.

*Κι γὰρ καὶ τὰ μαλίστα τυχοῖ τὰ τελέεμενον εἰπεῖν,
αὐτοὺς ὁμῶς οὐκ οἶδα, δόκος δ' ἐπὶ πάσι ταῦτα.*

dem Timon, der sonst keines Philosophen schonte, den ehrenvollen Titel eines Denkers ohne viel Dunkel (*ἄνθρωπος*) verdiente.

Xenophanes hatte hiernach den Grund sowohl zu dem Rationalismus, als zu dem Skepticismus gelegt, ohne sich für eins von beiden ausschließend zu erklären. *). Aber was

[Hierzu kann noch das Bruchstück hinzugefügt werden, welches Diob. ecl. phys. p. 226 und Senec. XLIX uns aufbewahrt hat:

Ὅτις οὐκ ἐστὶν οὐρανὸς οὐδὲ γῆ, οὐδὲ θάλασσα, οὐδὲ πῦρ, οὐδὲ τίς τις ἀνθρώπων, οὐδὲ θεὸς, οὐδὲ τι.

und ein Bruchstück bei Plutarch amor. p. 746 B. sowie *ἡ δὲ φύσις οὐκ ἔστιν οὐρανὸς οὐδὲ γῆ, οὐδὲ θάλασσα, οὐδὲ πῦρ, οὐδὲ τίς τις ἀνθρώπων, οὐδὲ θεὸς, οὐδὲ τι.* (L. Brandis Comm. p. 17. Zus. b. d.)

*) Ich benutze hier die Gelegenheit, noch Einiges über das Obige zu sagen. Zuerst scheint mir das, was aus Xenophanes eigenen Worten hervorgeht, abgelesen werden zu müssen von dem, was Andere von ihm sagen. Sollte man nun die Worte des von Senec. Emp. aufbewahrten Bruchstücks (Siehe Note 25) streng nehmen, so bezieht sich seine Ausrufung über die Unwissenheit menschlicher Erkenntnis zunächst auf die Götter in der Mehrzahl und überhaupt auf die Wirklichkeit der erscheinenden Dinge, welche auch Plato unter den *τα νοεῖα καὶ αἰσθητὰ* (Vergl. den Zusatz zu Tim. p. 8. 164 zu verstehen scheint. Auf jene bezieht auch Aristoteles in seiner Poetik Cap. 26 die Ausrufung des Xenophanes (*οὐ γινώσκοντες*), wobei er an die Worte unseres Fragments gedacht zu haben scheint. Man könnte sonach seine spekulative Lehre von der Einheit oder Gottheit annehmen, wie Einige gethan haben. (Galen hist. phil. C. II. et III.) Allein die Allgemeinheit, welche der letzte, in dem Alterthum fast sprichwörtlich gebrauchte Satz, ausdrückt, der nach dem Schlussatz des Gedichts gewesen zu seyn scheint und sich dann auf den ganzen Inhalt desselben beziehen mußte, ferner die Erwägung, daß die Annahme der Unwissenheit über jene Gegenstände wegen der Verbindung des Eins und Ales auch auf die spekulative Lehre zurückfallen müßte, bestimmt uns, diesen Ausspruch im umfassendsten Sinne von der menschlichen Erkenntnis überhaupt zu nehmen, wenn gleich nicht zu läugnen ist, daß X. der Vernunftkenntnis immer einen Vorzug vor der Sinneskenntnis einräumte, was auch aus der ganzen Stellung seiner Lehre hervorgeht. Vgl. Zamerl. 22 und unsern Zusatz zu derselben. Hiernach, und zufolge der im Zusatz zu Tim. 26 angeführten Bruchstücke kommt unserer Erkenntnis nur Wahrscheinlichkeit zu, und durch Suchen finden wir mit der Zeit das Bessere. Das Wahre aber weiß kein Mensch schlechthin gewiß. Das Fragment des Xenophanes Timon, welches von X. handelt (Note 25) führt Seneca hyp. Pyrrh. I. 215 als Beleg für seinen Dogmatismus an, den ihm Timon dadurch, daß er ihn lebend anführte und im hohen Alter über seine Verhältnisse klagen ließ, indirect vorwirft; ob er ihm gleich vom dogmatischen Dunkel ziemlich freispricht. Cicero berichtet von ihm und dem Parmenides Acad. Qu. IV. 23. daß er den Sitz des Dogmatikers belächelt, und folglich ein (sicheres)

seinem Kopfe vorzüglich Ehre macht, ist, daß bei aller Anspruchslosigkeit in seinen Behauptungen und Zweifeln, er sich doch gegen alles, was der Vernunft geradezu entgegen ist, mit allem Eifer und Entschiedenheit, bloß aus Liebe zur Consequenz, erklärte, wie aus seinen obigen Aeußerungen über die Götter (S. 172 f.) hervorgeht *).

Auf diesem betretenen Wege der Speculation ging Parmenides, sein Freund und Schüler, weiter fort, und erwarb sich das Verdienst, den Widerstreit der Erfahrung mit den Ideen der Vernunft, den Gegensatz zwi-

ssen geläugnet habe. Nach Sextus hypot. Pyrrh. II, 18 wird Z. aber zufolge jenes Fragments unter denen angeführt, welche ein Kriterium der Wahrheit leugnen; eben so adv. Math. VII, 48 sq. wo auch jenes Fragment Wort für Wort erklärt wird (οὗτος μὲν δὴ οὐ φησὶν εἶναι κριτήριον ἀληθείας δια τὸ μηδὲν εἶναι καταληπτόν ἐν τῇ φωνῇ τῶν ὑποκειμένων Sect. 52). Dieß war auch die Meinung des Eotion nach Diog. L. IX, 20. Nach der Erklärung Anderer, sagt dagegen Sext. (adv. math. VII, 110) habe Zen. nicht alle Erkenntniß (καταληψίαν) auf, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche (ἐπιστημονικὴν καὶ ἀδιαπτόμεν), lasse aber die wahrscheinliche (δοξαστικήν) übrig, was, setzt Sextus hinzu, κριτήριον γινέσθαι κατὰ τοὺς τοῦ δοξαστοῦ λόγους, τοὺς αὖτε τῶν τοῦ εἰωτός, ἀλλὰ μὴ τῶν τοῦ παγίου ἔχοντων, was auch mit dem Bruchstücke bei Plutarch übereinstimmt; und VIII, 316 endlich wird Zenoph. in Hinsicht des Worts οὐδὲ τις εἶναι — εἰ γὰρ καὶ μάλιστα — οὐδὲ wieder als Vorgänger der Skeptiker erwähnt. — Es ist aber dieses Schwanken der Meinungen über Zenophanes aus seinem eigenen Schwanken wohl zu erklären. Er selbst trug wahrscheinlich seine Lehre dogmatisch vor, aber durch die Bescheidenheit und Wahrheitsliebe, die sich in jenen Versen ausspricht, neigte er sich wieder zum Skeptiker hin. Wenn nun doch Zenophanes der Vernunfterkennniß in seiner Lehre den Vorrang vor der Sinnenerkennniß gab, so läßt sich ferner auch die Meinung einiger späteren Berichterstatter erklären, welche jene Aeußerungen fälschlich auf die empirische Erkenntniß beschränken, indem sie zugleich die folgenden Eleaten vor Augen haben, wie Plutarch (apud Euseb. de praep. evang. p. 23. Vgl. Aristocles apud Euseb. p. 756 und nach ihnen Xf. in seinem Grundriß der Gesch. d. Phil. S. 67. X. d. φ.

*) Hierher gehört, was Brandis a. a. O. p. 71 anführt, nämlich seine Bekämpfung der Mantik, (nach Cic. de divin. I, 3 divinationem funditus sustulit Cf. Plutarch de plac. V, 1. Galen XXX.) und seine Aeußerung über den Eid (Arist. rhet. I, 15.) I. d. φ.

sehen Phänomenen und Normen betrüßlicher dargestellt zu haben.*). Aus diesem Grunde ist er auch ein entscheidender Dogmatiker. Mit Xenophanes ging er zum Theil von denselben Grundsätzen aus, und sie führten ihn im Allgemeinen auf dasselbe Resultat.

Parmenides setzte voraus, daß wir nur durch die Vernunft Wahrheit und Realität erkennen, daß hingegen die Sinne die Dinge, nicht wie sie sind, sondern wie sie erscheinen, darstellen. Die Gründe dieser Behauptung werden von ihm nicht ausführlich entwickelt, aber sie beruhen als Resultate auf der ganzen Reihe seiner Schlüsse. Wahrscheinlich entwickelte sich Parmenides dieselben aus dem Systeme seines Lehrers, und daher konnte er sie als Einleitung seinen Philosophemen vorausschicken, wenn sie gleich auf der andern Seite erst als Resultate aus denselben folgten. Wir nehmen durch die Sinne eine Mannichfaltigkeit von Dingen wahr, welche entstehen und vergehen, und einem großen Wechsel von Veränderungen ausgesetzt sind. Nach der Vernunft hingegen läßt sich nur eine unveränderliche Substanz denken. Dieses beruht auf Schlüssen, jenes auf Wahrnehmungen, von denen man weiter keinen Grund angeben kann; jenes gewährt also ein Wissen, diese geben bloß Meinung. Alle Erkenntniß beruht also auf Vernunft; Wahn und Meinen auf den Sinnen. Dieser Grund war es ohne Zweifel, welcher Parmenides bestimmte, für die Vernunft zu entscheiden, und die Sinne für trüglisch zu erklären, was Xenophanes noch nicht zu entscheiden wagte ²⁷⁾.

*) Bgl. den zur Anm. 27 gemachten Zusatz.

27) Sextus Empiricus adversus Mathematic. VII. §. 111, seq. Man sehe den Anfang des Parmenideischen Gedichts bei Gällebom, im siebenten Stücke seiner Beiträge. *Ἄγω δὲ σε παρὰ πύδαθ' αἶ* sagt die Göttin v. 29 seq.

ἢ μὲν ἀληθείης εὐκαίθεος ἀρετῆς (αἰ. ἀρετῆς) ἦτορ,
ἢ δὲ βρωτῶν δοξᾶς, ταῖς οὐκ ἐνὶ πιατὶ ἀληθείης.
ἀλλ' οὐ τηδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νοῦμα,
μῆδε σέθεν πολυπαιρὸν ὁδὸν κατὰ τήνδε βίασθαι
παρὰν ἀσκοπον ὁμῶς καὶ ἡχησσαν σκοπὴν
καὶ γλῶσσαν κούρει δὲ λόγῳ πολυπαιρὸν ἀλγῶς

Hierauf gründete Parmenides ein zwiefaches System, ein rein speculatives aus Begriffen, und ein empirisches. Jenes hatte zum Gegenstande das objective Seyn, die Wahrheit, dieses den Schein; jenes bewies, daß es nur ein reales Wesen gebe, und entwickelte die größtentheils negativen Prädicate desselben; dieses stellt Principe für die Sinnenwelt auf. Das erste kennen wir besser, als das zweite ²⁹⁾.

Das rein speculative System des Eleaten gewann durch Parmenides Bearbeitung sehr an Deutlichkeit, indem er das, worauf es beruhte, mehr entwickelte. Es gründete sich nemlich auf bloße logische Sätze, welche aber in objectiver Bedeutung genommen wurden, auf die Verwechselung des

Diogenes Laert. IX, §. 21. 22. Aristoteles Metaphys. I, c. 5. [Der Grund der bestimmten Unterscheidung, welche Parmenides und zwar zuerst zwischen der Vernunftwahrheit und der trügliehen Sinnenenerkenntniß aufstellte, ist der Begriff des reinen Seyns, von welchem er ausging; dieser schließt das Werden und Vergehen aus, welches der Gegenstand der Sinnenwahrnehmung ist, (wie es auch in der Stelle des Gedichtes v. 92 u. f. (bei Hülleb.) heißt:

κατ' ἀρχαίαν ὁρίαν
οὐκ ἔστιν ἄλλο τι παρ' αὐτὸ, παλαιότατος ἔννεα μὲν ἦ;
γινώσκει το καὶ ἄλλωθι, εἰναι το καὶ οὐκ,
καὶ τόπον ἄλλωθι, δια το χρόν φανόν ἀμείβων.)

Und hierdurch unterscheidet sich auch Parmenides von Xenophanes. Wegen dieses Unterschiedes konnte eben auch Parmenides von einem unbetretenen Wege sprechen (Fragm. v. 27 τῆρδ' ὁδῶν ἡ γὰρ ἀπ' ἀφ' ὧν ποῖται ἐκτός παύειν αὐτὸ); dazu kommt, daß er seine Philosophie von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns mehr durch Schlüsse begründete, weshalb man auch sein dialektisches Verdienst herausgehoben hat (Sext. Emp. adv. math. VII, 6.)

Zus. d. F.

29) Parmenides Gedicht bestand aus zwei Theilen, von welchen der erste von der wahren oder Vernunftkenntniß handelte (κατὰ νοῦτον) der andere die sinnliche Meinung (κατὰ φανόν) begriff. [Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle u. 104 B. nach Hülleborn, wo unterschieden wird πιστός λόγος ἦδη νοῦτον ἀμείβει ἀληθείας und δοξὴ βραχύνει — νοῦτος ἔννεα ἀμείβων und Simplic. in phys. Arist. p. 33b. worüber später mehr.] Von dem ersten Theile haben sich weit mehr Fragmente erhalten, als von dem zweiten; sie sind von Hülleborn so viel, als es möglich war, zum wenigsten was den ersten Theil betrifft, in einen gewissen Zusammenhang gebracht worden. Die folgenden Citationen beziehen sich auf diese Sammlung. [Brandis, der in der angeführten Abhandlung zugleich eine kritische Behandlung dieser Fragmente geliefert hat, S. 92 — 132, weicht nur wenig von dieser Anordnung ab.

Zus. d. F.]

Denken mit dem Erkennen, welche für jene Zeiten nicht nur sehr natürlich, sondern um desto unvermeidlicher war, da sie selbst durch die Sprache befördert wurde. Das Wort *εἶναι*, *το οὐ* bedeutet nicht nur das logische Seyn, d. h. das, was gedacht wird, und ohne Widerspruch gedacht werden kann, sondern auch das, was außer dem Begriffe Realität hat. Ehe diese Amphibolie eingesehen wird, und um sie einzusehen, war eine Kritik des Erkenntnißvermögens nothwendig, — ist es gar kein Wunder, wenn die Vernunft tautologische Sätze über das Seyn bildete, welche dennoch den Schein von Realität und Erweiterung der Erkenntniß darboten. Ueberhaupt ist der menschliche Geist, ehe er sich selbst vollkommen kennen gelernt hat, nur zu geneigt, allem seinem Denken mehr Realität zuzuschreiben, als ihm gebührt, aus sich selbst heraus zu gehen, und Begriffe zu wirklichen Dingen zu machen. Parmenides' Philosopheme, die wir nun nach ihren Hauptsätzen darstellen wollen, bestätigen diese Bemerkung vollkommen.

I. Was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht. Aus diesem identischen Satze, der eigentlich eine bloß logische Formel des Satzes der Identität ist, und den nur die Verwechslung des logischen mit dem realen Seyn fruchtbar machen könnte, schloß Parmenides, daß das Nichtreale nicht nur nicht wirklich ist, sondern auch sich nicht denken läßt *). Denn denken, ohne etwas zu denken, ist nicht möglich. Wenn man denkt, so denkt man auch einen Gegenstand, und dieser ist mit dem Denken Eins (unzertrennlich). Nichts denken ist soviel als gar nicht denken. Alles was man also denkt, ist etwas (*οὐ*). Alles Denken ist real; da nun alles, was man denkt, Realität hat, so läßt sich das.

*) Zu bemerken ist hier jedoch, daß Parmenides Ausdruck lautet: das Seyn ist, und Nichtseyn ist nicht, — und daß unter dem „was ist“ nicht das empirisch Wahrgenommene, sondern das Wesen oder das unveränderliche Seyn verstanden wird. Letzteres bestätigt auch Aristot. de coelo III, 1. indem er sagt: *εἰρηαι δὲ (Μελισσ. καὶ Διαγνῶντες) οὐα το μὴδὲν μὲν αλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐοα, καὶ ἀπολαύσας αὐα αἰα.* So bekommt auch das *μὴ εἶναι* seine Bedeutung. K. d. φ.

Nichtreale (μη ον) gar nicht denken, nicht einmal in Worten aussprechen. Es existirt also nichts, als das Reale. Was ist, das ist 29).

II. Das Seyn ist aber identisch. Wenn es mehrere Dinge giebt, so sind sie entweder durch das Seyn oder durch das Nichtseyn verschieden. Das letzte ist widersprechend; das erste ist eben so wenig möglich, weil das, was ist, in Ansehung des Seyns nicht verschieden seyn kann. — Diese Folgerung ist sehr richtig, sie gilt aber nur von dem reinen Verstandesbegriff des Seyns, der von allem Inhalt leer, nur das Verhältniß zum Verstande, das Gedachtwerden ausdrückt; Allen Gegenständen des Denkens, abgesehen von ihren Merkmalen, kommt einerlei Seyn zu. — Alles, was gedacht wird, fällt also in einen Begriff zusammen; alles, was ist, ist Eins 30).

29) Parmenides Fragm. nach Simpl. p. 25a.

v. 39. η μὲν (ὁδὸς), ὅπως ἐστὶ τὰ καὶ οὐκ ἐστὶ, μὴ εἶναι περὶ τούτων ἐστὶ κλειστός. — — —

v. 43 aq. (ibidem) οὐτε γὰρ ἀνγνώσκεις τὸ γέ μὴ ον, οὐ γὰρ ἔφικται, οὐτε φρονέεις — — —
χρὴ τὸ λεγέμεν τὰ νοεῖν τὸ ον εἶναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι μὴδὲν δ' οὐκ εἶναι — — —

v. 88. Simpl. p. 15. ταῦτα δ' ἐστὶ νοεῖν τὰ καὶ δύνασθαι ἐστὶ νοήματα οὐ γὰρ ἀνεν τοῦ νοήτος, ἐν ᾧ παρασκευασμένον ἐστὶν, ἐκφράσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἢ εἶναι ἄλλο παρὰ τοῦ νοήτος. — — —

Plato Sophist. Ed. Bip. Vol. II. p. 240, 285. (Steph. p. 237. A, und 241. D.) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. παρὰ γὰρ τὸ ον τὸ μὴ ον οὐδὲν ἀξίων εἶναι, εἰ ἀνάγκης ἐν ὁμαίαι εἶναι τὸ ον καὶ ἄλλο οὐδεν.

30) [Arist. Meta ph. III, 4. ed. du V. τὸ πλεον τοῦ οντος οὐκ ἐστὶν ἡσυχία κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἐν ἀπαντα εἶναι τὰ οὐκ ἐστὶ καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ον. Phys. I, 2, 3. Eleuch. Sophist. II, 7.] Georg. Pachym. Comm. in Aristotelem de inescapabilib. C. I, init. Τοῦ Παρμενίδου λεγόντος ἐν τὸ ον, καὶ τὸ παρὰ τὸ ον οὐδεν, ὡς μὴ ον, ἵνα μὴ πολλὰ λεγών, εἰσαῇ καὶ τὸ μὴ ον· πάντα γὰρ φησὶ τὰ οντα καθὼ οντα ἐν εἶναι. Simplificus Commentar. in Physica Aristot. p. 25a. aus Porphyrius, der sich auf eine Stelle des Parmenides bezieht, καὶ γὰρ εἰ μὴ ἐν ἐστὶν ἄλλα πλεον τὰ οντα, ἦτοι τὰ εἶναι διοικεῖ ἀλλήλων, ἢ τὰ μὴ εἶναι. ἀλλ' οὐτα τὰ εἶναι διαφεροῖ ἀν. κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὁμοία ἐστὶ, καὶ τὰ ὁμοία ἢ ὁμοία ἀδιαφορα, καὶ οὐκ ἔτιχα τυγχάνει οντα. τὰ δὲ μὴ ἔτιχα, ἐν ἐστὶν. οὐτα τὰ μὴ εἶναι. τὰ γὰρ διαφερόντα πρότερον εἶναι δι. τὰ δὲ μὴ οντα οὐδεν διαφερεῖ ἀλλήλων· ἢ τὰ οντα πλεον, φησὶν, ὁποτιθέμενα, μὴτα τὰ

III. Das Seyn ist nicht entstanden. Denn aus Nichts kann es nicht entstehen. Daraus ist also das Wirkliche nicht entstanden. Oder sollte es vielleicht zum Theil aus dem Wirklichen, zum Theil aus dem Nichtwirklichen entstanden seyn? Auch das ist nicht möglich. Denn was nicht ist, kann nicht zu dem Realen hinzukommen, und seinen Inhalt vermehren; was aber schon ist, braucht nicht erst zu entstehen. Dazu kommt noch dieses. Ist es entstanden, so ist es in einer bestimmten Zeit wirklich worden. Nun entsteht aber die Frage: warum ist es in diesem Zeitpunkte, warum ist es nicht früher oder später entstanden? Eine Frage, worauf die Vernunft nichts zu antworten weiß. — Eben so wenig kann es aber vernichtet werden; es ist ohne Anfang und ohne Ende ³¹).

εἶναι, μήτε τοῦ μη εἶναι διαφερεῖν οἷον τε καὶ ἕτερον εἶναι ἄλληλων, δηλον ὡς ἐν παντί ἐστιν. [Doch bemerkt Brandis mit Grund, daß in keiner Stelle des Parmenides sich der obige Satz ausdrücklich finde. Zus. d. F.]

31) Parmenid. Fragm. v. 56. sq. (Simpl. p. 31a.)

*ταύτη δ' ἐπὶ σημάτων ἔασσε
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγενήτων τὸν καὶ ἀνολέθρον, ἔστιν
οὐλόν, μούρογενες τε καὶ αἰετὶς ἡδ' ἀτελείστον
οὐδὲ ποτ' ἦν, οὐδ' ἐστὶν, εἰς νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πάν,
ἐν συνεκῇ. Τίνα γὰρ γέννην διζήσασιν αὐτοῦ;
πῇ ποθεν αὐξήθεν; οὐτ' ἐκ μη ὄντος ἔασσε
φασθαι δ' αὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φάτον, οὐδὲ νοήτων
ἐστὶν, ὅπως οὐκ ἐστὶ. Τί δ' ἂν μιν καὶ χρεὶς ὦραν,
ὕστερον ἢ προσθεῖν τοῦ μηδενος ἀρξάμενον φύσει;
ὅτις ἢ παμπλὴν πέλειαι χρεὼν ἐστὶν, ἢ οὐχι.
Οὐδέ ποτ' ἐκ γέ μη ὄντος ἐφησὶ πιστὸς ἰσχυς
γίγασθαι τε παρ' αὐτοῦ τοῦ εἰναιεν οὐτε γενέσθαι
οὐτ' ὀλλυσθαι· ἀνῆκε Δίκη, χαλαρὰσα πιδήσιν,
ἀλλ' ἔχει.*

v. 70 sq. (Simpl. ibid. b.)

*Ἔστιν ἡ οὐκ ἐστὶν. Κινδύεται δ' οὐν, ὡς περ ἀνάγκη
τὴν μὲν εἶναι ἀνοήτων, ἀνονήμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἐστὶν ὁδός· τὴν δ' αἰετὶς πέλειαι, καὶ ἐτήτερον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἐπειτα πέλοι τοῦ ὄντος, πῶς δ' ἂν καὶ γένοιτο;
εἰ γέ γε γένοιτ', οὐκ ἐστ', οὐδ' εἰ ποτὲ μίλλει ἐσθυσθαι
τοῦ γενέσθαι μὲν ἀπεσβεσθαι καὶ ἀπιστος ὀλεθρὸς.*

und v. 80 sq. (Simpl. p. 17b.)

*αὐτὰρ ἀκινήτων μεγάλων ἐν πειρασὶ δεσμών
ἐστὶν ἀναρχόν, ἀπαντοῖον, εἰς γενέσθαι καὶ ὀλεθρὸς
τῆδε μάλ' ἐτολμυχέσθων, ἀπῶσα δὲ πιστὸς ἀληθής.*

IV. Das Reale ist unveränderlich. Was sich verändert, geht aus dem, was es ist, aus dem Zustande seines Seyns heraus. Sollte sich also das Reale verändern, so müßte es aus dem Seyn herausgehen, das ist, aufhören zu seyn, welches widersprechend ist. Das Veränderliche ist nie vollkommen und vollendet, es bedarf immer dessen, was in seinem Zustande entsteht. Nicht so das Reale; es ist in sich eins und vollendet, es begreift alle Realität in sich. Wie sollte es veränderlich seyn, da ihm nichts fehlt? 32).

V. Das Seyn erfüllt ganz den Raum. Es giebt keine leere Stelle des Raums. Das Reale ist also auch durch keine Zwischenräume unterbrochen, sondern es macht ein zusammenhängendes Ganze (*συνεχές*) aus *). Es ist daher auch nicht theilbar, (*αδιαίρετον*) noch aus Theilen bestehend (*αμερές*). Denn gesetzt, es wäre theilbar, so mag

Vgl. Arist. de coelo l. c. Phys. I, 9 et Simpl. Sob. de coelo 138a. wo der Grund des Philosophems angegeben wird: *διὰ τὸν γὰρ τὸν καὶ φθαρτὸν μὴ εἶναι γινώσκιν.*

32) Parmenid. Fragm. v. 91. 92. — *οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἡ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὸν ἔστος. ἐπεὶ τὸ γὰρ μοῖρ' ἐπέδραον, οὐλοῦν ἀκίνητον τ' ἐμμέναι.*

Vgl. die Stelle v. 80.

Hierher v. 86. (Simpl. p. 7b et 9.)

Οὐρανὸν οὐκ ἀταλευτήτων τὸ εὖν θίμις εἶναι.

Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἐπιδενέξ, μὴ οὐ δ' ἂν παντός εἰδῆτο.

[Von dem Seyn schließt Parmenides allen Wechsel zeitlicher Zustände aus. Es ist nach ihm immer das Ganze und ununterbrochen Gleiche (*ἔστιν ὅμω πάν, ἐν συνεχές*). Hierher gehört auch die von Brandis (p. 112) an ihren rechten Ort gesetzte Stelle (Hülseborn v. 138.)

Λύσας δ' ὅμωσ ἀποῖντα ποῦ παρῶντα βίβανος, οὐ γὰρ ἀποτμήξαι τὸ εὖν τὸν ἔστος ἐχιάσαι, οὐτε σκιδναμένον παντὶ παντός κατὰ καμμόν οὐτε συνιστάμενον.

[Suf. b. G.]

*) Wie in Hinsicht auf Zeit, so setzt Parmenides das Seyn auch in Hinsicht des Raumes sich selbst gleich; es erfüllet gleichmäßig und ohne Unterschied den unendlichen Raum. Daß diese Beziehung auf den Raum nur negativ, als eine Abwesenheit räumlicher Unterschiede zu fassen sey, nicht als ein Seyn im Raume, scheint auch eine Stelle im Theätet des Plato zu bestätigen; in welcher es als Grund der Unbeweglichkeit des Alls nach der Meinung des Parmenides und Melissus angeführt wird, daß das Eine keinen Raum habe, in welchem es sich bewegen könne (*οὐκ ἔχει χώρον ἐν ᾧ κινῆται* Theaet. 180. E.)

[Suf. b. G.]

es in zwei Theile getheilt werden, und jeder Theil wieder in zwei Theile, und so fort. Wenn diese Theilung nun fortgesetzt wird, so kommt man entweder auf ein letztes Reales, das sich nicht wieder theilen läßt, oder nicht. In jenem Falle würde das Ganze aus unendlich vielen unendlich kleinen Atomen bestehen. In dem letzten würde es in ein bloßes Nichts aufgelöst, und es würde also aus Nichts zusammengesetzt seyn, welches ein Widerspruch ist. Und dahin führt auch endlich die Annahme der Atomen. Denn wenn das All als theilbar angenommen wird, so muß es, da es sich durchgehend vollkommen ähnlich ist, nicht etwa hier und da theilbar, sondern durchgehend auf gleiche Weise theilbar seyn. Offenbar bleibt dann nichts Reales mehr übrig, sondern es löst sich alles in Nichts auf, welches widersprechend ist ³²).

VI. Da das All nicht etwa hier mehr, dort weniger Realität hat, sondern sich vollkommen gleich, gleich vollendet und erfüllt ist, und außer demselben es nichts Reales gibt, so ist es durch sich selbst begrenzt. (περισσους)

53) Parmenides v. 76 → 80. (Simpl. p. 19 et 51b.).

οὐδε διαίρετον ἐστίν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοίον,
οὐδε τι τῇ μάλ्लον, τοῦ παντ εἶργαι μιν συναχθεῖσθαι·
οὐδε τι χείροτερον παντ θε πλεον ἐστὶν ἐόντος·
τῷ συναχθῆναι παντ ἐστίν, ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Die übrigen Gründe gegen die Theilung führt Porphyrius beim Simplicius (Commentar. in Physica Aristotel. p. 30.) an, obgleich andere sie nicht dem Parmenides, sondern dem Zeno beilegen. α γαρ ειη, φησι, διαιρετον, τειμησθω διχα, καπειτα των μερων εκαστερον διχα. και τουτου αι γινόμενου, δηλον φησιν, ως ηται ὑπομενει τινα εσχηται μεγαλη ελαχιστη και ατομη, πληθει δε πειραι, και το ὅλον εξ ελαχιστων πληθει, δε απειρων συστησεται, η φρονδον ισται, και εις ουδεν αι διελυθησεται, και εκ μηδενος συστησεται. ὁπερ ατομη. ουκ ωρα διαιρεσθησεται, αλλα μενει εν. και γαρ δη επι παντη ὁμοιον εστιν, επιερ διαιρετον ὑπαρχει, παντη ὁμοιως ισται διαιρετον, αλλ' ου τη μιν, τη δ' ου, διρησθαι παση. δηλον ουν παλιν, ως ουδεν ὑπομενει, αλλ' εσται φρονδον. και επιερ συστησεται, παλιν εκ του μηδενος συστησεται. α γαρ ὑπομενει τι, ουδενος γυνησεται παντη διρησμενον. Es ist wahrscheinlich, daß diese Gründe dem Zeno angehören, weil der Atomen gedacht wird. Zensipp, der Urheber des Atomensystems, war ein Schüler des Parmenides. Zeno konnte daher auf dessen Behauptungen Rücksicht nehmen.

von)*). Und da es von allen Seiten gleich begrenzt, gleich erfüllt ist, weil es kein Nichtreales gibt, welches das Reale hindern könnte, sich von allen Seiten gleich auszudehnen, so kommt dem Einem Existirenden die Kugelgestalt zu³⁴⁾.

VII. Folgerungen daraus sind: Entstehen und Vergehen, Seyn und zugleich nicht Seyn, Wechsel des Ortes, Veränderung der Farbe, und

*) Wenn man die Stellen Parm. Fragm. v. 81. nach Hülssborn; (nach Brandis v. 90.)

Ταυτὸν γὰρ ἐν ταυτοῖς ὁριζόμενον, καθ' ἑαυτὸν τε κίνησι
δυνάμει ἐμπεδόν μὴδὲ μετακίνησιν γὰρ ἀπὸ τῆς
πυρραίας ἐν ὁμοιοῖσιν ἔχει τὸ μὴ ὁμοίως κίνησι
δυνάμει οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς τοῦ ὅτι ὁμοίως κίνησι.

fernet 96. αὐτὰρ αὖτε πυρραίας πυρραίας τὰ τελευτῶμεναι εἶναι εἰς
τοῦ ἐν πυρραίας κυροῖ und die Worte v. 58. ἡδ' ἀτελευτόν (wofür
Brandis οὐδ' ἀτελευτόν lesen will p. 110.) genau erwägt, so zeigt
sich, daß Parmenides dem Seyn Begränzung und Vollendung
(Simp. sagt p. 7 erklärend τέλος δὲ ἐστὶν, ἔχει τέλος καὶ αὖτε εἶναι
ἀτελευτήτων· τέλος δὲ ἔχει, πυρραίας ἔχει καὶ ὅρον. Cf. Arist. de
Xenoph. Cap. IV.) in einem Begriffe zuschreibt, und hierdurch
schließt sich seine Ansicht an die obige der Pythagoräer von der
Gränze an. Daß daher diese Gränze nicht als eine von außen
Kommende angesehen werden kann, zeigen die ersten in dieser An-
merkung angeführten Worte, welche das In: sich: Verbleiben, oder
die Selbstständigkeit des Seyns ausdrücken; und so muß man auch
die Nothwendigkeit, welche in diesem Gedicht auf poetische Weise
personificirt wird, nicht als eine äußere ansehen. In dem Prädikat
der letzten Stelle (ἀτελευτόν) aber spricht er dem Seyn das τέλος
in demselben Sinne ab, in welchem er es v. 81. ἀπαιτόν
nennt, wo also das zeitliche Ende gemeint ist. Sonach bleiben
nur die Gränzen des Raumes übrig, die es sich selbst setzt. S. d.
folgende Anm. X. b. d.

34) Parmenides v. 97. nach Hülssborn (Simp. p. 27).

παντοθεν συνικνύου σφαιρῆς ἀνελυγμένην οὐρανῷ,
μειοσθεν ἰσοπάλῃς παντὶ· τὸ γὰρ οὕτως ἐστὶν μείζον,
οὕτως ἐστὶν βραχύτερον· πάλῃ μιν χρεὼν εἶναι τῇ ἢ τῇ.
οὕτως γὰρ οὐκ εἶναι εἶναι, τὸ καὶ παντὶ μιν ἰσισθῆναι
αἰς ὅρον, οὕτως εἶναι εἶναι, ὅπως εἴη κενόν οὐκ εἶναι,
τῇ μάλῃ, τῇ δ' ὅσον. ἀπὸ παντὶ εἶναι συνικνύου,
ἢ γὰρ παντοθεν ἰσὺς ὅπως ἐν πυρραίας κίνησι.

[Auf diese Stelle scheint Aristoteles hinzusehen Phys. III, 6.
p. 217b. (De Val. Cap. IX.) indem er sagt: δια βελτίον δ' εἰ-
πεον Παρμενίδην Μελισσίου εἰρησιναι. οὐ μὲν γὰρ τὸ ὅλον ἀπείρῳ
φθαί· οὐ δέ, τὸ ὅλον πεπεραμένον, μεσσοθεν ἰσοπάλῃς.
Bgl. Arist. phys. I, 2. 5. Met. I, 6. und die Erklärung des
obigen Fragments bei An. de Xenophane etc. C. IV. Auf. b. d.]

überhaupt jede Veränderung sind bloße Worte, denen nichts Reales entspricht ³⁵⁾).

Dieses ist das System des Parmenides von der absoluten Substanz ³⁶⁾, dessen Entstehung nicht schwer zu erklären ist. Es beruht auf der Voraussetzung, daß alles Denken reell ist, daß also alles, was die Vernunft, und wie sie es nach ihren Gesetzen denkt, Realität hat. Wenn man diesen Grundsatz gelten läßt, so ist alles bündig und consequent gefolgert. Absolute Einheit und Totalität ist eine Idee der Vernunft, welche alle Beschränktheit, Bedingung und Veränderung ausschließt. Diese Idee hatte Parmenides entwickelt; indem er ihr aber objective Realität gibt, und das, was bloß ein Gesetz der Vernunft bei ihrem Denken ist, zu einem Object macht, dem außer dem Denken Existenz zukommen soll, verwickelt er sich selbst in unauflösbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die er jedoch, in dem Bewußtseyn von der Richtigkeit seiner Idee, nicht bemerkte. Eine Substanz, die allen Raum erfüllt, kann nicht als absolute Einheit gedacht werden, und die Beschränkung durch eine Figur widerstreitet ihrer absoluten Unbedingtheit. Doch wir wollen immer zugeben, daß Parmenides das Merkmal des Absoluten nicht deutlich aufgefaßt hatte, und daher die Unvereinbarkeit der übrigen Prädicate mit demselben nicht weiter auseinander setzen. Soviel ist aber einleuchtend, daß das Weltall, als ein reales Ganze, welches den Raum erfüllt, und eine begrenzte Ausdehnung hat, als aus Theilen bestehend, und nicht als absolute Einheit gedacht werden kann, eine Folgerung, die schon Plato und Aristoteles dem Parmenides mit Recht entgegensetzten ³⁶⁾. Zwar könnte es scheinen, als geschähe damit diesem großen Manne Unrecht, weil er dem

35) Parmenides v. 91 — 95. [Vgl. Anm. 27. Uebrigens muß hier bemerkt werden, daß Parmenides Entstehen und Vergehen ausdrücklich nicht bloß von Gott, sondern überhaupt läugnet. S. b. P.]

³⁶⁾ Eine nothwendige Ergänzung dieser Sätze folgt unten in der besichtigenden Anmerkung zu S. 191.

36) Plato Sophista. Vol. II. (Ed. Bip.) p. 256 — 258. Arist. Phys. I, 6.

Einß und All nicht diese Figur beilege, sondern es nur mit einer Kugelgestalt vergleiche, (er sagt *εὐαίχμιον*) um durch dieses Bild die durchgängige Realität und Vollendung anzudeuten *). Allein als begrenzt, mußte er es sich nothwendig unter einer Figur vorstellen, und er fand keine dazu passender, als die sphärische.

Indem Parmenides die Idee der absoluten Substanz verwirklichte, mußte er sie nothwendig in den Raum, als die einzige Bedingung des Daseyns setzen. Hierzu kam noch eine andere Ursache. Da er nemlich nach seinem Systeme schon das Denken eines nichtwirklichen Gegenstandes für unmöglich hielt, so mußte er alle Gegenstände der Erfahrung, als wirkliche Objecte, also auch den Inbegriff derselben, als ein reales Ganze gelten lassen ³⁷⁾, nur mit dem Zusatze, daß sie uns durch die Sinne nicht, wie sie an sich sind, erscheinen. Er trennte also von ihnen Alles ab, was er für Täuschung der Sinnlichkeit hielt, als Veränderlichkeit, Bewegung, Getrenntseyn, Theilbarkeit, Entstehen und Vergehen, und intellectualisirte sie gleichsam. Indessen konnte er doch dasjenige, was jedem äußern Objecte zum Grunde liegt, und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nicht aufheben, weil es wohl möglich ist, die Gegenstände in

*) Bgl. Simplic. in phys. Ar. p. 31b. welcher über diesen Ausdruck sagt: *ὅτι γὰρ τὴν ποιῆσιν καὶ μυθολογικὸν τὸς παραπτεταί πλασματος.* Anm. d. Vf.

37) Aristoteles de Coelo III, c. 1. *ἐκεῖνοι δὲ (Μελ. καὶ Παρμ.) διὰ τὸ μηθεὶς μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τιμωροῦσθαι πρῶτοι φυσικοὶ φιλοσοφῶντες, οὕτω μάλιστα ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκείνων λόγους.* [Lennemann faßt hier den P. so, als ob er auch die einzelnen mannichfaltigen Gegenstände der Erfahrung, nur abgesehen von den Sinnen, (durch welche sie doch als mannichfaltig erscheinen) für das Seyn gehalten hätte, welches mir mit den Worten der hier angeführten Stelle *μηθεὶς-εἶναι* zu streiten scheint (Bgl. auch Anm. * zu 183. S.); wogegen nicht zu läugnen ist, daß die *φυσικοὶ τοιαύτοι* welche (auf *αἰσθητὰ καὶ ὁλὰς ἀκίνητα* in den vorigen Sätzen sich beziehend) in der Mehrzahl genannt werden, jene Meinung zu begünstigen scheinen. Aber letzteres weiß ich nicht mit Parmenides Fragmenten zu vereinigen; noch weniger, wie Lennemann, ungeachtet obiger Meinung doch auf der folgenden Seite noch behaupten kann, P. habe eine Mehrheit der Dinge nicht angenommen. Zus. d. Vf.

dem Raume, aber nicht den Raum selbst aufzuheben. Raum war also ein nothwendiges Prädicat des Weltalls. Daher finden wir auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten hätte; er leugnet zwar den Wechsel des Ortes, (τοπον ἀλλασσειν v. 95.) oder die Bewegung, wie er nach seinem System thun mußte, weil er sonst eine Mehrheit der Dinge angenommen hätte, aber ohne damit den Raum selbst aufzuheben. Beide Begriffe, Raum und Weltall, scheinen in seinem Kopfe in Eins zusammengefloßen zu seyn. Das eine reale Wesen behnt sich von allen Seiten in gleichem Grade aus, und schafft dadurch gleichsam den Raum, den es selbst erfüllt.

Es ist sonderbar, daß Parmenides seinem All und Eins nicht ein Prädicat beigelegt hat, welches er doch für Realität erkannte, nemlich das Denken ³⁸⁾. Wenn gleich nun in den vorhandenen Fragmenten nicht die geringste Spur davon vorkommt, so wäre das doch kein Beweis, daß es Parmenides wirklich nicht gethan habe. Denn den ersten Theil seines Gedichts haben wir wahrscheinlich doch nicht ganz vollständig ³⁹⁾.

38) Parmenid. v. 45.

ἤδη το λέγειν το νοεῖν το οὐ εἶμηναι, οὐτι γὰρ εἶναι;
μήδεν δ' οὐκ εἶναι.

³⁹⁾ Das vorher angeführte Fragment muß von Kennemann falsch verstanden worden seyn, denn es legt dem Seyn wirklich dieses Prädicat bei. Vielleicht hat sich L. an Gölleborns Uebersetzung: „das Sagen, Denken und das Seyn hat also Realität,“ gehalten. Die richtigere Uebersetzung: „Es muß das Sprechen, (und) das Erkennen das Seyende seyn,“ wird auch bestätigt durch die Parallelsstelle B. 88 ff.

ταυτον οὐτι νοεῖν τι καὶ οὐ εἶναι οὐτι νοημα.
οὐ γὰρ ἀνευ του οντος, ἐν ᾧ παρῳτισμετον εστιν,
εὐρησεις το νοεῖν. οὐδεν γὰρ εστιν οὐ εἶναι
ἄλλο παρὰ του οντος.

und die Erklärung, mit welcher Simplicius l. 1. p. 191. jene Stelle einleitet (το παντων ενα και τον αυτον ειναι λογον τον του οντος ο Παρμ. φησιν εν τούτοις etc.) und die letztere begleitet (εἶναι γὰρ του νοητου, ταυτον δε εστιν του οντος οὐτι το νοεῖν, τέλος ον αυτου. Bgl. p. 31. το δε εν ον ταυτον ειναι φησι νοεῖν το και νοητον και τουν etc.) Dahin deuten auch die von Brandis angeführten Stellen bei Plato, Parm. p. 132. B. C. und p. 134A. und besonders die Stelle des Plotin. Ennead. V. L. L. c. VIII.

1923 Erstes Hauptstück. Vierter Abschnitt.

Es ist übrigens so sehr in dem Geiste dieses Systems, das Weltall für die Gottheit zu halten, daß man es aus eben den Gründen, welche wir bei Xenophanes angegeben haben, für wahrscheinlich halten müßte, Parmenides habe eben so gedacht, auch wenn es nicht andre Schriftsteller versicherten ³⁹⁾.

Dies war das System der reinen speculativen Vernunft, welches damit endet, daß es alle Erfahrung aufhebt, und sie für Täuschung der Sinne erklärt. Ungeachtet er aber die Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns, als in der Vernunft nothwendig gegründete Wahrheit betrachtete, so sah er doch auch ein, daß die Täuschung von der Mehrheit verschiedener Dinge in der Welt eben so unvermeidlich und unvertilgbar sey, weil sie von den Sinnen unzertrennlich ist. Die Menschen richten sich nach diesem fortbauernben Scheine, sie unterscheiden die Dinge als abgesonderte Dinge, benennen sie mit Namen, die eine Art von Allgemeinheit erlangt haben ⁴⁰⁾. Es verlohnte sich daher wohl der Mühe, auch auf diesen von der menschlichen Natur unzertrennlichen Schein ein System zu gründen, welches die Entstehung und Veränderungen der Dinge aus Principien erklärte *). Dieses machte

(ἦντο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς αὐτῆς δόξης, καθόσον ἐς ταῦτο συγγενὲς ὄν καὶ εὐν. καὶ τὸ οὐ οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εὐδὲν· τὸ γὰρ αὐτὸ ποτεῖν ἐστὶ τὸ καὶ αὐτὸ λέγειν etc.) Es gehört also zu den wesentlichen Grundsätzen der Parmenidischen Philosophie auch der: das Denken, oder Erkennen ist das Seyn, beide sind dasselbe. X. b. P.

39) Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 60. [In beiden Stellen wird das, was Parmenides von dem Einen sagt, auf Gott bezogen, aber von dem Weltall in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes ist nicht die Rede, und eine ausdrückliche Stelle findet sich unter Parmenides Fragmenten nicht. Zuf. d. P.]

40) Simplicius Comment. in Aristot. de Coelo (edit. Aldina 1526). p. 138b. παραδιδούς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακοσμητικὴν προεσθῆκεν αὐτῷ· οὕτω κατὰ δόξαν, εἴη, ταῦτα καὶ νῦν ἐστὶ, καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ νῦν τελευτήσουσι τὸν γραφομένην. ἐνταῦθα δὲ οὐρανὸν πλεονάζον ὅς ἐσθ' ὁμοῖον εἶναι ἑκάστην

*) Ueber das Verhältniß, in welchem sich Parmenides, zufolge der oben Anm. 28. S. 163 angeführten Stelle, die beiden von Xenophanes sogenannten Systeme gedacht habe, herrschen folgende An-

den zweiten Theil des Gedichts von der Natur aus, von welchem nur einige unvollständige Fragmente und Nachrichten aufbewahrt worden sind. Wir müssen uns daher begnügen, nur die Hauptsätze desselben darzustellen; die Anwendung derselben auf einzelne Erscheinungen der Welt gehört ohnedieß nicht mehr hieher.

Parmenides nahm in diesem zwei entgegengesetzte Principe an, von denen er das eine als wirkend, das andere als leidend setzt: das Warme (*θερμον*) und das Kalte (*ψυχρον*), oder wie er sie selbst in seinem Gedicht benennt, das Aetherfeuer, und die Nacht. Das erstere ist ein feines durchdringendes Wesen, das andere ein

sichten, 1) daß das letztere nur den eiteln Schein zum Gegenstande habe, und sich bloß auf das beziehe, was auf dem täuschenden Zeugnisse der Sinne beruhe, folglich seinem Inhalte nach unwahr sey, oder 2) daß dasselbe zwar nicht die Gewißheit der, auf das Unveränderliche gerichteten Vernunftserkenntnis habe, aber doch das Wahrscheinliche darstelle; folglich nur ungewiß sey seiner Form nach. Siehe Brandis a. a. O. S. 25. p. 149 ff. Die erste Ansicht, welche mit Parmenides angeführten Worten und der spätern Stelle τ. 114, wo er das System des Einnenscheins (*διὰ νοσμον νοικον*) als eine Meinung der Sterblichen (*γυναικῶν βροτῶν*) von der Göttin vortragen läßt, am meisten übereinstimmt, nimmt auch Aristoteles an. Vgl. de coelo III, 1 οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀντίλον ὅλως γινώσκουσιν καὶ φθόρον. οὐδὲν γὰρ οὕτως γινώσκειται φανταί, οὐτὲ γινώσκονται τῶν ὀντων, ἀλλὰ μόνον δοκῆσαι ἡμῖν. Dagegen die Stelle Ar. Met. I, 5. Ἦτοι γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν αἴτιον εἶναι, ἐξ ἀναγκῆς ἐν αὐτοῖς εἶναι τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐδὲν. — *Ἀναγκασμένοις δ' ἀπολοῦσθαι τοῖς φαντασμοῖς, καὶ ἐν μὲν αὐτὰ λόγον, πλείον δὲ αὐτὰ τῇ ἐνδοξῇ ἀπολαύσαντων εἶναι* etc. über dieses Verhältniß unbestimmter lautet. Daß Parmenides zwar für die Einheit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Seyns sich entschieden, und die Vernunft als Kriterium der Wahrheit anerkannt habe (*καὶ γινώσκῃς λόγῳ πολὺντιον εἰσχυρόν* Diag. L. IX, 22.) aber doch in die Vorkellungs- und Redeweise des dem sinnlichen Bewußtseyn folgenden gemeinen Verstandes über die Weltentstehung, welche sich so leicht in die poetische Darstellung fügen, eingegangen sey, scheint auch die Stelle bei Alex. Aphrodisiens. in Arist. met. p. 14. zu sagen. Die zweite Ansicht, nach welcher das Veränderliche neben dem unveränderlichen Seyn besteht, und unterschieden wird, findet sich vorzüglich bei Spätern; siehe die von Brandis p. 152. angeführten Stellen z. B. Plutarch adv. Colot. p. 1114. und Plutarch ap. Euseb. p. 23. Procl. in Tim. p. 78. et 103.

X. d. 5.

dichtes und schweres⁴¹⁾, Es bedarf keiner Erklärung, daß das erste der Licht- und Wärmestoff, das zweite die Erde ist. Parmenides setzte an die Stelle des Wassers des Xenophanes, das Feuer, und hatte dazu wohl gute Gründe. Nichts zeigt sich in der ganzen Natur wirksamer, nichts hat so vielen Einfluß auf die Bildung und Veränderung lebloser, und lebender Wesen als das Feuer, und es wirkt zugleich so schnell, in so großer Entfernung und so durchbringend, daß es Parmenides in dem Zeitalter, da man die Natur noch so wenig untersucht hatte, um so eher für die einzige reelle Kraft der Natur halten konnte. Er leitete aus diesen Elementen die

41) Parmenides fragm. ap. Simpl. p. 7b et 39. Füllebr. v. 101 seq. Nach dem Texte bei Brandis p. 122 f. v. 114 u. f.:

Μορφῆς γὰρ κατεθέντο δύο γνώμῃς ὀνομαζέιν,
τῶν μὲν οὐ χρεῖον ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσιν·
αὐτὰ δ' ἐκρίναντο διμᾶς καὶ σήματ' εὖεντο
χωρὶς ἡπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθεριῶν πυρ
ῆπιον ὄν, μὲν ἄρτιον, τῶν τε παντοῦ τῶν τε
τῷ δ' ἔτιον μὴ τῶν τε, αὐτὰρ κελαινὰ κατ' αὐτό·
αὐτὰ νύκτα δ' αὖ, ἢ περὶ διμᾶς ἐμβριθεῖς τε.

[Später werden diese Gegensätze auch Licht und Finsterniß genannt v. 116. Füllebr. (Brand. 123. p. 124.)

Ἀτὰρ ἐπειδὴ πάντα φησὶ καὶ νύξ ὀνομασται,
καὶ τὰ κατὰ σφαιρῆς δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πάντων πλεον ἔστιν ὅρου φησὶ καὶ νύξ ὡς αὐτῶν,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπὶ οὐδὲν ὡς μετὰ μηδὲν.

Vgl. die von Brandis p. 123. angef. periphrastische Stelle bei Simplicio. p. 7b. ἐπὶ τοῖσι etc.] Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. καὶ τὸ μὲν ἐν κατὰ λόγον, πλεον δὲ κατὰ τὴν αἰσθησιν. ὑπολημψύων ἐναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς τιθεῖσι πάλιν, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ τὸ μὲν κατὰ τὸ ὄν, τὸ θερμὸν ταῖσι, ὁύτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. [Cf. Phys. I, 5. De generat. et corrupt. I, 3. und II, 3. wo auch noch bemerkt wird, daß die, welche 2 Principien setzen, wie Parmenides Feuer und Erde, das was dazwischen liegt, wie Luft und Wasser, zu Mischungen beider machen. Simpl. in phys. I, 37b. 39. 40. Gob. de caelo p. 138. 168.] Diogenes Laert. IX, 6. 21. Πάρμ. δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν. καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τιθεῖν εἶναι. τὴν δὲ ὑλῆς. Jo. Philopon. in phys. 6. p. 10. τὸ μὲν πῦρ ποιητικόν, ἢ εἰδικόν εἶναι, τὴν δὲ γῆν ὑλικόν. Cicero Academ. Qu. IV, c. 37. Parmenides ignem, qui moteat terram, quae ab eo formetur. [Theophr. apud Alex. Aphrod. in Met. p. 18. Parmenides duo principia fecit, ignem et terram, alterum ut materiam, alterum ut causam et efficiens. Alex. Aphr. p. 20. Frigidum appellabat non ens, quoniam haec magis est materialis causa, videtur autem materia esse quoddam non ens.]

Sonne und Gestirne*), ja alle empfindende und denkende Wesen ab⁴²⁾; zum wenigsten erklärte er aus der Mischung und dem Verhältnisse beider verschiedene Zustände des Empfindens und Denkens. Denn je nachdem das Warme oder das Kalte das Uebergewicht hat, verändert sich auch das Empfinden und das Denken. Zwar ist das Empfindungsvermögen über das ganze Universum ausgebreitet, und kein Ding ist desselben ganz beraubt, — wahrscheinlich, weil der Wärmestoff alles durchdringt, — aber es ist ein großer Unterschied, ob in einem Wesen mehr oder weniger von diesem Stoffe vorhanden ist. Der todtte Körper

*) Eine eigene Dichtung des P. sind die Kränze oder Kreise, von denen einige aus unreinem Feuer oder Licht, die andern aus Nacht gebildet sind, und in deren Mitte die alles beherrschende Göttin, welche der Zeugung und Mischung Ursache ist und beide Geschlechter vereinigt, im Feuer thront, was an die *cora* der Pythagoreer erinnert. Denn das Fragment des Parmenides, (Simpl. p. 9. Fallob. v. 120. Bruch. v. 127. p. 126.)

Αὐτὴ γὰρ στήνεται ποικίλτο πυρὸς ἀκροῖοιο,
αἱ δ' ἐν ταῖς περὶ μετὰ δὲ φλόγος αἵματι αἴσα.
ἐν δὲ μεσσοῖ τούτων ἀκροῖοιο, ἡ πάντα κυβερνᾷ.
πάντα γὰρ στεγυροῖο τοκοῦ καὶ μεξίος ἀρχῇ,
πεμποῦσ' ἀραιὴ θήλυ μισγεῖν, τοῖ ἀναντίοι αὐθις
ἀραιὴ θήλυτεροι.

woran sich auch das Bruchstück von der Bildung des Amor schließt, (Arist. Met. I. 4. Sect. Emp. adv. Math. IX, 6. *πρωτιστοῦ μὲν ἔσονται θεῶν μητιστοῦ πάντων*) wird zum Theil durch die Stelle bei Stobaeus ecl. phys. I, p. 682. (s. unten Anmerk. 49.) erklärt, über welche ausführlicher Brancius a. a. O. p. 160 und ff. handelt. Nach demselben Stobaeus p. 532. haben sich Sonne und Mond aus der Milchstraße, welche zu den gemischten Kreisen gehört, ausgeschieden; erstere aus dem Feineren und Wärmeren, letzterer aus dem Dichterem und Kälteren. Auch empfängt der Mond von der Sonne sein Licht. Parin. Ira, in. ap. Plut. adv. Col. p. 1116.

W. d. F.

42) Stobaeus ecl. phys. p. 510. *πλήματα πυρὸς τὰ ἀστρα.* p. 524. — p. 796. *πυρῶν (ψυχῶν)*. Hierher gehört auch wahrscheinlich die Behauptung, daß das Menschengeschlecht seinen ersten Ursprung aus oder durch die Sonne habe. [Diog. L. IX, 22. *γενεὴν τὴν ἀνθρώπων εἰς ἡλίου πρῶτον γενεσθαι*.] — Theophrastus de sensu (edit. H. Stephani 1557. p. 1. *Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν σφαιρικόν, ἀλλὰ μορον, ὅτι δύοιν οἷοι τοῖς στοιχείοις καὶ τὸ ὑπερβολόν εἶναι ἢ γυνώσκουσιν. Εἰν γὰρ ὑπερβολὴν τὸ θερμόν η το ψυχρόν, ἀλλὰ γινεσθαι τὴν διαίτην. βέλτιον δὲ καὶ καθυποτάξαι τὴν διαίτην τὸ θερμόν· οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ ταύτην*

empfindet wegen Abwesenheit des Wärmestoffs weder Licht, noch Hitze, noch den Schall, sondern nur das Entgegengesetzte, die Kälte und Stille. Der Grund der besseren und reinern Empfindungen ist das Warme. Doch bedarf auch dieses eines gewissen harmonischen Verhältnisses, von welchem Gedächtniß und Vergessenheit abhängt. Es läßt sich hieraus begreifen, wie Parmenides das Empfinden und Denken nicht nur als von der Organisation abhängig, sondern auch als mit derselben identisch sich denken konnte. Denn der Stoff, wovon die Vorstellungsfähigkeit abhängt, ist durchgängig verbreitet, nur nicht in demselben Grade. Jede Veränderung in den Organen des Körpers, jede Modification in den Mischungen desselben verursacht daher eine andere Art des Vorstellens⁴³⁾.

Das Warme und Kalte sind einander entgegengesetzt. Nun hatte er in dem Intellectualsystem bewiesen, daß nur eine Substanz möglich sey. Die Mehrheit der Dinge müßte also auf einer Täuschung der Sinne beruhen. Diese Idee scheint er auch hier, wo von der Erscheinungswelt die Rede ist, nicht aufgegeben zu haben, indem er das eine Princip, das Warme, als das Reelle, (*ον*), das zweite, das Kalte, als das Nichtreelle (*μη ον*), be-

διαθαι τινος συμμετρίας — τὸ νεκρὸν φῶς μὲν καὶ θερμὸν καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἐκλείψιν τοῦ πυρός· ψυχρὸν δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι, καὶ ὅπως δὲ παντὶ τὸ ὄν εἶναι τινα γίωσιν.

43) Parm. fragm. ap. Arist. Met. III, 5. et apud Theophrast. l. l. Füllebr. v. 142. Brandis p. 129.

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελῶν πολυπλοκῶν (al. πολυχυμπτῶν)

Τοῖς τοῖς ἀνθρώποις παρὲς τὴν τοῦ γὰρ αὐτοῦ

εἶναι, ὅπερ φρονεῖ μετὰ τῶν φύσεως ἀνθρώποις,

καὶ πασὶν καὶ παντὶ· τὸ γὰρ πλεον εἶναι τὸν ἄνθρωπον.

[Auch die Verschiedenheit des Geschlechts soll er von dem Uebergewichte jener Elemente abgeleitet, und daher dem männlichen die nördliche Zone, der weiblichen, deren Natur er für reiner hielt, die südliche als Ursprung angewiesen haben (Plut. de plac. V, 7.), so wie er überhaupt zuerst die Erde in Zonen eingetheilt haben soll. (Achill. Tat. ad Arat. C. 30. p. 102. et Plut. de plac. III, 14.)

Bis. d. 6.]

trachtet. Daher sagt er auch, die Annahme des Letztern beruhe nicht auf nothwendigen, sondern nur auf zufälligen (subjectiven) Gründen⁴⁴). Das einzige Reelle ist also der Wärmestoff, das Kalte ist eine Privation oder Einschränkung desselben*); beide sind aber in der Erfahrungswelt durchgängig mit einander verbunden; vielleicht weil die Sinne keine reine Realität, sondern nur das Reale in eingeschränktem Grade wahrzunehmen vermögen⁴⁵). Es könnte wohl seyn, daß Parmenides den Begriff des Leibniz von der Sinnlichkeit geahnet hätte. Eine Schwierigkeit bleibt hier aber noch immer; nemlich die, wie dessenungeachtet Parmenides das Empfinden und Denken für identisch halten konnte⁴⁶).

Hierin finden wir eine Bestätigung von dem Pantheismus des Parmenides, der sich auch hier nicht verläugnet. Das ätherische Feuer, als die Grundkraft des Denkens, ist

44) Parmenides v. 107. μαρμας → εἶναι (Anm. 41) [In dieser Stelle ist das Bestreben des P. offenbar, die Lehre des Scheins auf die Lehre der Vernunftwahrheit vom Seyn zurückzuführen.] Vgl. v. 39.—42. Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 3. ὡς περ Παρμενίδης λέγει δύο τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι φασκόν, τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν. [und die übrigen Stellen Anm. 41. in welchen das letztere Prinzip als ein Negatives, Leidendes, Materielles erklärt wird].

*) Ganz so sagt Joh. Philopon. in lib. Ar. de generat. et corrupt. p. 15. εἶναι δὲ ἡ μὲν θεμελιώτης δραστηὴς μᾶλλον καὶ εἶδος ἢ δὲ ψυχροῦς παθητικὴ μᾶλλον καὶ οὐκίνητος. Hier, wie in den Anmerk. 41. angeführten Stellen, kann man genau beobachten, wie die spätern Schriftsteller das von Parmenides ausgesprochene Verhältniß dieser Gegensätze durch die in ihrer Schule am meisten gebräuchlichen Formeln zu erläutern suchten. A. d. S.

45) Parmenides Fragm. v. 118. παν πλεον εἶναι ὁμοῦ φαιος καὶ νυκτός ἀφαντος.

46) Theophrastus de sensu p. 1. [S. Anm. 42. Diog. Laert. IX, 22. τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταῦτον εἶναι, καθὼς μεμνηται καὶ Σωκράτης. Den Voraussetzungen der Parmenidischen Lehre nach, ward Empfinden und Denken für identisch gehalten, insofern das Seyn seiner Natur nach nur eines ist, die Unterschiede nur der Erscheinung angehören. Daher nennt P. nach Simplicius Bemerkung (in phys. Ar. p. 31a. οὐδὲ οὐδὲ ψυχικόν τὸ ἐν ὄντι Παρμενίδης λέγει, ὅτι τὸ ἀκίνητον αὐτὸ φανταί — — τῆς ψυχικῆς οὐσίας κατὰ τοὺς ἰλεατικούς κινήσιν έχουσης) das eine Seyn selbst doch nicht ψυχή; wohl aber heißt es λείπεται οὐν τὸ νοητὸν παρὰ τὸν αἴτιον, δι' ὃ καὶ ὁ νοῦς εἶναι καὶ τὸ φανταί, ἐν φανταί κατὰ μίαν ἐννοίαν συνειρημένως προεληφται καὶ

durch die Natur verbreitet; alles ist mit Denken (Denk-
kraft) erfüllt⁴⁷⁾).

Das eigentliche kosmogonische System ist zu fragmenta-
risch, als daß wir es vollkommen verstehen und erklären könnten.
Es scheint im Ganzen Ähnlichkeit mit dem Empedocleischen ge-
habt zu haben, weil auch hier die Liebe eine große Rolle
spielt. Nur war diese Liebe in der Parmenideischen Kosmo-
logie nicht eine ursprüngliche, sondern abgeleitete Kraft, in-
dem er von einer mächtigen Gottheit spricht, welche in
der Mitte des Universums thront, und alles regiert, und
wenn man durch Vermuthungen eine Lücke ausfüllen darf,
auch die Liebe, das Princip aller physischen Vereinigung und
Erzeugung, bildete⁴⁸⁾. Diese Göttin ist wohl nichts anders,
als die Urkraft des Feuers, die den obersten Lichtkreis ein-
nahm, in welchem der Luftkreis, der Wasserkreis (?) und
dann die Erde eingeschlossen sind, mit einem Worte die Kraft,
welche Parmenides vergöttete⁴⁹⁾.

Wir lassen hier sogleich auf Parmenides den Melissus
folgen; denn wenn er auch aus chronologischen Gründen,

γνωμεως etc., und das Denken ist nach ihm (vgl. Anm. 176.) das
Seyn. Sonach können die angeführten Stellen, in welchen *ψυ-
χη* mit *νοος* identisch gesetzt wird, nur auf die empirische Er-
scheinung bezogen werden. Die Frage aber, woher überhaupt der
Sinnesein, und woher der Vernunft allein die Erkenntniß des
Wahren komme, wenn Empfinden und Denken identisch ist, scheint
P. noch nicht berührt zu haben. Zus. d. φ.

47) Parmenides v. 145. *το γὰρ πλεον ἐστὶ νοήμα.*

48) Simplicius Comment. in Physic. Arist. p. 9. *μετ' ὀλίγα δὲ πα-
λιν περὶ τῶν ὀνοῶν στοιχείων εἰπὼν, ἐπαγχει καὶ τὸ αὐτὴ καὶ,
λέγων οὕτως*

*αἱ γὰρ στεννοτέραι ποιεῖντο πυρὸς ἀκριτοῖο,
αἰδὲ ἐπὶ ταῖς νυκτὸς· μετὰ δὲ φλογὸς αἰτὰ αἰσά·
ἐν δὲ μεσῶ τούτων δαιμών ἢ πᾶντα κυβερνᾷ.*

ταύτην καὶ θεῶν αἰτίων εἶναι φησὶ, λέγων·

*προτίστων μὲν ἰσότηα θεῶν μητιόμηντο πάντων,
καὶ τὰ ἐξῆς. καὶ τὰς ψυχὰς περιελὼν ποτε μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανέους
εἰς τὸ αἰδὲς, ποτε δὲ ἀναπαλὼν φησιν.*

49) Stobaeus p. 482. *Παρμ. στεφανὸς εἶναι περιπλεγμένους ἀπ᾿ ἀλλή-
λους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ αἰαίου, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ αἰ-*

welche aber nicht evident sind, erst nach dem Zeno auftreten müßte, so hat doch sein Ideengang im Ganzen so viel Aehnliches mit dem des Xenophanes und Parmenides, da hingegen Zenos Philosopheme einen etwas verschiedenen Geist athmen, so daß diese Stellung keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Melissus kam auf dasselbe Resultat, auf welches jene beiden großen Männer kamen; seine Schlüsse sind aus denselben Prämissen, nur auf eine etwas andere Art, gefolgert*); er entfernt sich nur in einigen Bestimmungen von beiden. Die Hauptsätze seiner Philosophie sind folgende⁵⁰⁾:

I. Wenn nichts wirklich ist, so kann von demselben auch nichts Reales ausgesagt werden. Denn es würde dadurch als ein Wirkliches vorgestellt. Es muß also etwas Wirkliches geben⁵¹⁾.

II. Wenn aber etwas wirklich ist, so ist es entweder entstanden, oder es ist ewig. Ist es ent-

λας ex φωτός και σκοτός μεταξύ τούτων. και το περιέχον δε πασας τευχους δικην στερεον υπάρχειν, τφ' ω πυρωδης στεφανη και την μεσαιτην (στεφανη) περι εν πυλιν πυρωδης. (Davia. πασων σφαιρων πυλιν πυρωδη) των δε συμμετρων την μεσαιτην απασιν τωκια παση κινησεως και γενεως υπαρχειν, ηντινα και διυμονν και κυβερνητην και αληθειαν (αληθειαν) επονομαζει, δικην τε και ανυχην. [S. oben Anmerk. * zu S. 195. Von jener Göttin sagt Stobaeus p. 153. auch Ηρακλ. και Δημοκριτος παντα κατ' αναγκην την αυτην δε ειναι και εμμετρετην, και δικην, και πλοοιαν, και κοσμοποιον, und die Worte des Parmenides bezeichnen nicht, unter dieser Gottheit der allbeherrschenden Nothwendigkeit, die er öfters mit diesem Prädikat bezeichnet, etwas Besonderes, wie die Feuerkraft, zu verstehen, so wie überhaupt der poetische Ausdruck in dieser Darstellung nicht zu streng genommen werden darf. Zuf. d. S.]

*) Hierher gehört, daß er auch in seinen Schlußfolgen ausführlicher ist, als jene beide, was auch mit der prosaischen Darstellung zusammenhängt. H. d. S.

50) Die folgende Darstellung ist aus den Fragmenten des Melissus gezogen, welche Simplicius in seinem Commentar über Aristoteles Physik und die Bücher de coelo aufbewahrt hat, mit denen das, was Aristoteles in dem ersten und zweiten Kap. der Schrift de Xenophane Zeno et Gorgia und mitgetheilt hat, vollkommen übereinstimmt. [Vgl. Spalding in der schon angeführten Abhandlung p. 57 u. ff.]

51) Simplicius in Physica p. 22b. ετι μω μωδον εστι, περι τουτου τε αν λεγοιτο ως ειναι τινος, etc.

standen, so ist es entweder aus dem Wirklichen oder aus dem Nichtwirklichen entstanden. Aus dem letztern kann aber überhaupt kein Ding, noch weniger was schlecht hin ist, entstehen; eben so wenig aber auch aus dem ersten, denn was ist, das ist, und darf nicht erst entstehen. — Wäre Alles entstanden, so müßte etwas aus Nichts geworden seyn; ist nur einiges entstanden, so wäre dieses zu dem Wirklichen hinzugekommen, ohne vorher gewesen zu seyn, also aus Nichts entstanden. Das Wirkliche ist also nicht entstanden, sondern ewig⁵²⁾.

Das Wirkliche kann auch nicht vergehen. Denn es kann weder in das Nichtseyende, noch in das Seyende übergehen. Das erste läugnen selbst die Physiker nicht; in dem zweiten Falle dauerte es dennoch fort, und hörte nicht auf zu seyn. Das Wirkliche war also immer und wird immer seyn⁵³⁾.

III. Was entstanden ist, hat einen Anfang; was vergehet, ein Ende. Das Wirkliche hat also weder Anfang noch Ende, folglich ist es unbegrenzt (*απειρον*), und als unbegrenztes ist es nur Eines; denn gäbe es mehr

52) Simplicius l. c. *εἰ δὲ τί ἐστιν, ἤτοι γινόμενον ἐστιν, ἢ αἰετον· ἀλλ' εἰ γινόμενον, ἤτοι ἐξ εὐκτος ἢ ἐκ μὴ εὐκτος· ἀλλ' οὐτε ἐκ μὴ εὐκτος οἷον τε γινέσθαι τι, οὐτε ἄλλο μὲν οὐδὲν εἶναι, πολλὰ δὲ ἄλλων τὸ ἀπλῶς εἶναι· οὐτε ἐκ τοῦ εὐκτος· εἴη γὰρ οὐτὼ καὶ οὐ γινέσθαι. οὐκ ἀρα γινόμενον ἐστὶ τὸ εἶναι· αἰετον ἀρα ἐστίν.* Cf. Alex. Aphr. in elench. soph. 17b. Ioh. Philopon. in Ar. Phys. B. p. 4. u. Simplicius 34b. *Αἰετὴν ὁ τί ἐστιν, καὶ αἰετὸν ἐστίν· εἰ γὰρ γένητο, ἀναγκασίον ἐστὶ πρὶν γινέσθαι εἶναι μὴδὲν· εἰ τοίνυν μὴδὲν ἦν, οὐδὲν ἂν γένοιτο μὴδὲν ἐκ μὴδενος.* Aristoteles l. c. c. 1. *Αἰετὸν εἶναι φησὶν εἰ τί ἐστιν, ἑπεὶ μὴ ἐνδέχεται γινέσθαι μὴδὲν ἐκ μὴδενος· εἴτε γὰρ πάντα γένην, εἴτε μὴ, πάντα οἶδια ἀμφοτέρως· ἐξ οὐδενος γὰρ γινέσθαι αὐτῶν ἂν γινόμενα· ἀπαντῶν τε γὰρ γε οὐδὲν οἶδεν προὔπαρχειν· εἴτ' οὐτῶν τινῶν αἰετὴν ἑτέρα προσγίνοιτο, πλεον ἂν καὶ μείζον τὸ ἐν γέγονεσθαι· ὥς δὴ πλεον καὶ μείζον, τοῦτο γινέσθαι ἂν ἐκ οὐδενος· τῷ γὰρ ἐλάττω τὸ πλεον, ἢ δ' ἂν τῷ μικροτέρῳ τὸ μείζον οὐχ ὑπαρχειν.*

53) Simplicius l. c. *οὐτε φθαρῆσθαι τὸ εἶναι. οὐτε γὰρ εἰς τὸ μὴ εἶναι οἷον τε τὸ εἶναι μεταβάλλειν· συγχωρεῖται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν· οὐτε εἰς εἶναι· μετὰ γὰρ ἂν πάλιν οὐτὼ γε καὶ οὐ φθίνοιτο· οὐτε ἀρα γέγονε τὸ εἶναι, οὐτε φθαρῆσθαι· αἰετὸν ἂν τε καὶ εἶναι.* Aristoteles l. c. vgl. de coelo III, 1.

reie Dinge, so würden sie sich einander begrenzen⁵⁴⁾. — Die Unendlichkeit bezieht sich hier nicht auf den Raum, wie es Einige verstanden haben, sondern auf die Zeit; denn Melissus schließt von dem Wirklichen die Grenzen (περατα) in der Zeit, Anfang und Ende⁵⁵⁾ aus^{*)}. Der

54) Simplicius I. c. Ἀλλ' οὐκ ἔστι τὸ γινόμενον ἀρχὴν εἶναι, τὸ μὴ γινόμενον ἀρχὴν οὐκ εἶναι, τὸ δ' ἐόν ἐν γεγομένῳ, οὐκ ἀν. εἶναι ἀρχὴν. εἰς δὲ τὸ φθισκόμενον τελευτὴν εἶναι· αἰ δὲ τὸ ἐστὶν ἀφθαρτον, τελευτὴν οὐκ εἶναι· τὸ ἐόν ἀπὸ ἀφθαρτον ἐόν, τελευτὴν οὐκ εἶναι· τὸ δὲ μὴτε ἀρχὴν εἶναι μὴτε τελευτὴν, ἀπειρον τὸ τυγχάνει ἐόν. ἀπειρον ἀπὸ τοῦ ἐόν. εἰ δὲ ἀπειρον, ἐν αἰ γὰρ δύο εἴη, οἷον ἀν. δύνατο ἀπειρον εἶναι, ἀλλ' εἶναι ἀν. περατα πρὸς ἀλλήλα. ἀπειρον δὲ τὸ ἐόν, οὐκ ἀπὸ πλείων τε εἶναι· ἐν ἀπὸ τοῦ ἐόν. Aristoteles I. c. οἶδιον δὲ ἐόν, ἀπειρον εἶναι, οἷον οὐκ εἶναι ἀρχὴν οὐδὲ τελευτὴν εἰς ἣν γινόμενον ἐτελευτῆσαι περατα. πᾶν δ' ἀπὸ ἀπειρον ἐν εἶναι· αἰ γὰρ πλείων ἢ δύο εἴη, περατα εἶναι ταυτα πρὸς ἀλλήλα. [Cf. C. IV. et de Sophist. elench. L. 4. II, 5. wo auch dieser Schluß von Aristoteles widerlegt wird.

[3. d. Φ.]

55) Aristoteles de Xenoph. I. c. C. II. περατα γὰρ εἶναι τὴν τῆς γενήσεως ἀρχὴν καὶ τελευτὴν. [Siehe darüber meine folgende Anmerkung. Zus. d. Φ.]

*) Hier ist zu bemerken, daß diese Lehre der Hauptpunkt ist, in welchem Melissus von Xenophanes und Parmenides abweichen soll. Xenophanes hatte gelehrt: οὐτ' ἀπειρον εἶναι οὐτ' ἀπείρα-
σθαι τὸν θεόν — s. oben S. 170. — oder wie Bessarion nach Theophrast sagt (contra calumniator. Platoni Lib. II. C. XI, p. 5ab.) aliquo quidem modo neque infinitum, neque finitum, alio vero modo etiam finitum etc. Bestimmter werden in dieser Beziehung Parmenides und Melissus unterschieden. So sagt Arist. phys. I, 2. ἀπειρον τὸ ἐόν — Μελισσος φησὶ — πεπερασμένον Παρμενίδης; und III, 6. ὁ μὲν γὰρ (Μελισσος) τὸ ἀπειρον ὁλοῦ φησιν, ὁ δὲ (Παρμ.) τὸ ὅλον πεπερανθαι. Cf. Metaph. I, 5. Wenn nun die Unbegrenztheit, welche Melissus dem Sein beilegt, bloß in dem Mangel der Zeitbegrenzung bestünde, so würde, da Parmenides dem Sein die zeitliche Begrenzung ebenfalls abspricht (s. m. Anm. * zu S. 133.) zwischen beiden hierin kein Unterschied seyn. Aber Melissus erschloß nur die Unbegrenztheit des Seins nach den angeführten Stellen daraus, daß es weder Anfang noch Ende hat, nahm aber das Sein überhaupt (zeitlich und räumlich) als unbegrenzt; (siehe auch die Darstellung seiner Schlußfolge bei Theophrastus p. 17. und Joh. Philop. II. p. 4., und die Stelle bei Simplic. in Phys. p. 231. Ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἐστὶν αἰ, οὐκ αἰ τὸ περὶ τοῦ ἀπείρατος ἐν χρόνῳ εἶναι) — daher die Widerlegung des Aristoteles: was keine Grenzen habe, sey nicht ganz oder vollständig (Phys. III, 6.), und daher auch die Bemerkung desselben (Met. α. α. D.) „Melissus scheint das Eine der Materie nach aufzufassen;“ denn die Aiten nannten die Materie ihres Formlosigkeit wegen unendlich. Bgl.

Schluß von der Grenzenlosigkeit in der Zeit auf die Einheit des Seyns scheint ein Sprung zu seyn, ist es aber nicht. Denn er dachte sich nicht das logische Seyn, welches von Zeitbedingungen abstrahirt, sondern das reelle, welches von Zeit unzertrennlich ist. Wenn nun das Reale in der Zeit keinen Anfang und kein Ende hat, so erfüllt es die Zeit in ihrer ganzen Unendlichkeit. Die Zeit wird hypostasirt mit dem Seyn, dessen Form die Zeit ist. Nicht sowohl ein Ding, als vielmehr das Seyn wird in seiner absoluten Unendlichkeit gedacht, und diese schließt alle Mehrheit der Dinge aus. Es ist dann ganz richtig geschlossen, daß mehrere Dinge einander in der Zeit Grenzen setzen würden*).

VI. Wenn das Wirkliche Eins ist, so ist es unveränderlich (*αὐνῆτον*). Denn es ist und bleibt sich selbst vollkommen ähnlich. Denn wäre es unähnlich, so wäre es nicht Eins, sondern mehrere Dinge. In so fern es nun immer ähnlich ist, kann es nicht vernichtet, nicht umgebildet, nicht größer oder kleiner werden, keinen Schmerz empfinden. Jede dieser Veränderungen würde machen, daß es nicht mehr Eins wäre. Denn was sich verändert, muß von Etwas in Etwas anderes übergehen. Es gibt aber nichts anderes, als das Wirkliche, also kann es in nichts anderes übergehen. — Ferner ist örtliche Bewegung unmöglich, denn es gibt keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere ist nichts, also kann es auch nicht

Alex. Aphrodis. in Met. Ar. p. 19. (S. auch meine Anm. * zu S. 204.)

X. b. §.

*) Aristoteles tabelt diesen Schluß von der Unbegrenztheit des Seyns auf die Einheit desselben, welcher einen zweiten Unterschied zwischen Meliss und Parmenides (S. oben S. 170. Satz VIII.) mit sich führt, wie es scheint, mehr unter der Voraussetzung, daß Meliss diese Unbegrenztheit nicht bloß als zeitliche, sondern als Unbegrenztheit der Substanz überhaupt nehme, (s. d. v. Anm.) und weil er behauptet, daß diese Unbegrenztheit der Substanz mit strenger Einheit unverträglich sey. (Ar. phys. III, 9. ed. Du Vall.) οὐ γὰρ ὡς λεῖον λεῖον οὐτὸς οὐρανὸν τῷ παντί καὶ ὅλῳ τοῖς αἰσιν.

X. b. §.

wirklich seyn. Ohne leeren Raum ist aber keine Bewegung möglich. Auch kann das Reale sich nicht in einen kleinern Raum zusammenziehen. Denn sonst wäre ein Theil desselben dichter, der andere weniger dicht; dieses kann nicht so angefüllt seyn, als das erste; es entstünde also ein Leeres, welches unmöglich ist. Angefüllt ist das, was nichts anderes aufnehmen; leer, was etwas anderes aufnehmen kann. Da nun das Leere unmöglich ist, so muß alles erfüllt seyn; ist dieses, so findet keine Bewegung statt⁵⁶⁾.

V. Das Wirkliche kann als Eins weder zusammengeſetzt, noch theilbar seyn, denn es wäre sonst nicht Eins. Es kann also überhaupt kein Körper seyn, oder einen Körper haben, noch unter den Dimensionen des Raums vorgestellt werden; denn hätte es z. B. eine Breite

56) Simplicius l. c. p. 22b. *Αλλά μήν ει ἐν, και ακινητον· το γαρ ἐν εον, ομοιον και εαυτω· το δε ομοιον, ουτ' αν απολοιτο, ουτ' αν μειζον γιγνοιτο, ουτε μετακοσμεοιτο, ουτε αλγειν, ουτε σπινεται. ει γαρ τι τοιτων πασχοι, ουκ αν ἐν ειη· το γαρ ηταναιον κινησιν κινεομενον, εκ τινος και εις ἑτερον τι μεταβαλλει· ουδεν δε ἦν ἑτερον παρα το εον, ουκ αρη τουτο κινησεται. και κατ' αλλον δε τροπον ουδεν κειρον εστι του ιοντος· το γαρ κειρον ουδεν εστιν. ουκ αν ουν ειη το γε μηδεν. ουδε κινεσται ουν το εον· υποχωρησαι γαρ ουκ εχει ουδαμνη κειτου μη ιοντος· αλλ' ουδε εις εαυτο συσταληται δυνατον· ειη γαρ αν ουτως αραιοτερον εαυτου και πυκνοτερον· τουτο δε αδυνατον· το γαρ αραιον αδυνατον ομοιως ειναι πληρες τω πυκνω, αλλ' ἴδη το ἄραιον γε κειροτερον γινεται του πυκτου· το δε κειρον ουκ εστιν. ει δε πληρες εστι το εον η μη, κρινειν χρη τω εισδεχσθαις τι αυτο αλλο, η μη· ει γαρ μη εισδεχεται, πληρες· ει δε εισδεχεται τι, ου πληρες. ει ουν εστι μη κειρον, αναγκη πληρες ειναι· ει δε τουτο, μη κινεσθαι· ουχ ὅτι μη δυνατον δια πληρους κινεσθαι, ως επι των σωματος λεγομεν· αλλ' ὅτι παν το εον ουτε εις ιον δυνατον κινεσθαι· ου γαρ εστι τι παρ' αυτο ουτε εις το μη εον· ου γαρ εστι το μη εον. [Ueber die Schlußreihen, durch welche M. die Unbeweglichkeit des Realen zu beweisen suchte, s. auch Brandis a. a. O. §. 33. S. 204. Vgl. auch Simpl. p. 9. 17b. 24. wo das Einzelne durch Beweise ausgeführt ist.] Aristoteles l. c. C. 1. αἰδιον δε ον, μετριον τε και ομοιον παντι, ακινητον ειναι το ἐν· ου γαρ αν κινηθῆναι, μη εις τι υποχωρησαν· υποχωρησας δε αναγκη ειναι ητοι εις πληρες ον, η κειρον· τουτων δε το μιν ουκ αν δεξασθαι το πληρες, το δε ουκ ειναι δυδιν, το κειρον τοιουτον δε ον το εν ανωδυνον τε και αναληγον, υγιες τε και ανοσον ειναι· ουτε μετακοσμουμενον θισαι, ουτε στεροειουμενον ειδαι,*

und Dike, so bestände es aus Theilen⁵⁷⁾. Wahrscheinlich entdeckte Melissus die Widersprüche, in welche sich Xenophanes und Parmenides dadurch verwickelten, daß sie dem Einen Realen noch Ausdehnung und Gestalt ließen, es als einen begrenzten Körper dachten⁵⁸⁾. Denn als Körper im Raume kann es nicht ohne Theile gedacht werden. Durch die Behauptung nun, daß Eine dürfe nicht unter dem Begriffe eines Körpers gedacht werden, entfernte er diese Widersprüche zwar nicht ganz, doch entrückte er sie gewissermaßen dem ersten Blicke; denn noch blieb immer die Ausdehnung, die Erfüllung des Raumes durch das Reale übrig, welche mit der Einheit des Substanziellen im Widerspruche stand. Aber Melissus scheint diese Schwierigkeit weniger gefühlt zu haben, weil die Einheit des durch und durch erfüllten Raumes sie vielleicht verbarg⁵⁹⁾.

VI. Ueber das Erkennen, und über das Verhältniß der

οὐτε μιν γινώσκοντες ἄλλω· κατὰ πάντα γὰρ ταῦτα πολλὰ τε (το μὴ οὐ) καὶ μὴ ἐν γινώσκοντες, καὶ το μὴ οὐ τεκνοῦσθαι, καὶ το οὐ φέρεσθαι ἀναγκαζέσθαι. ταῦτα δὲ ἀδύνατα εἶναι.

57) Simplicius l. c. p. 19. ἀδιαφοροῦν οὐ το παρ' αὐτοῖς ἐν οὐ, οὐτε παρὰ τὸν οὐτε ἀπειρον ὡς σῶμα ἐστίν. καὶ γὰρ ὁ Πυθαγόρας τα σῶματα ἐν τοῖς δοξαστοῖς τίθει, καὶ ὁ Μελισσος ἐν τῷ φησὶ δὲ αὐτο σῶμα μὴ εἶναι· εἰ δὲ εἴη παχὺς, εἴη αὐ μωρία καὶ οὐκ εἴη αὐ μὴ ἐν. Cf. p. 24a. Dasselbe findet man auch in der angeführten Schrift de Xenophane etc. 1 Cap.; aber die Stelle bedarf noch gar sehr der Hülfe der Kritik. Darauf beziehet sich auch eine eben so verdorbene Stelle im 2. Kap. ὅλος γὰρ οὗτος ἀξίων εἶναι ἐν τῶν διμερῶν ἑκάστον σῶμα οὐ, οὐκ ἀπειρον εἶναι. [Vgl. Arist. phys. I, 3. ed. Dn V.]

*) S. oben S. 139 f.

58) Daß Melissus dem Sein die Körperlichkeit absprach, und es doch (nach Aristoteles) als Materie soll aufgefaßt haben, vereinigt sich wohl nach der Ansicht der Alten, indem der Körper als begrenzt, die Materie nach Aristoteles Ansicht als unbegrenzt und damit als formlos vorgestellt wurde. Da nun Melissus das Sein für unbegrenzt, den Raum erfüllend, ohne Empfindung und Bewegung (vgl. Anmerk. 56.) erklärte, so konnte Aristoteles, dem hierin Simplicius in phys. p. 19. p. 23ab. p. 24. und p. 152. widerspricht, allerdings sagen, daß er es als Materie (ὕλη) aufgefaßt habe, um so mehr, da Melissus das Warme, Kalte und alle andern Formen nur für Schein hielt. (Siehe die folgenden Anmerkungen).

K. L. S.

Sinnlichkeit zur Vernunft, dachte Melissus mit Parmenides völlig übereinstimmend. Die Vernunft allein erkennt das Reale, die Sinne nur Erscheinungen⁵⁸⁾. Diesen Satz, welcher eine richtige Folgerung aus dem ganzen Systeme ist, entwickelt aber der Samische Philosoph viel deutlicher, als Parmenides⁵⁹⁾. Die ganze Schlussreihe, sagt er, ist für sich der stärkste Beweis, daß es nur ein Wesen gibt; aber auch folgendes beweist es. Denn gäbe es viele wirkliche Dinge, so müßten sie von eben der Art seyn, als jetzt von dem Einen bewiesen worden. Wenn es Erde, Wasser, Luft, Feuer, Eisen, Gold, Thiere, Lebendes und Todtes, weiße und schwarze Farbe gibt, wenn Alles, was die Menschen für wirklich halten, wahrhaft ist; wenn das, was wir durch das Gesicht und Gehör empfinden, objectiv wahr ist: so muß alles dieses so seyn, wie es uns zuerst zu seyn schien; es dürfte sich nicht verändern, sondern müßte immer bleiben, wie es ist. Nun aber sagt man, man höre, sehe, denke richtig; aber das Kalte scheint uns warm, das Warme kalt, das Harte weich, das Weiche hart zu werden; das

58) Aristoteles l. c. c. 1. δια τούτων δε τον τροπον καν είναι πολλας καν ήμιν, ώστε φαντασθαι μονας. ώστε επιτιδη ούκ αίσθη' ούτως, ουδε πολλά δυνατόν είναι τα οντα, αλλά ταυτη δοκειν. ούκ ορθως· πολλά γαρ και άλλα κατα την αιώθησιν φαντασθαι αποτα (απατα Spald.)

59) Melissus sagt nach der folgenden Stelle geradezu: die veränderlichen Erscheinungen körperlicher Dinge sind nicht wirklich, weshalb ihn Einige (z. B. Brandis a. a. O. S. 209.) auch haben Erster des Idealismus nennen wollen. Aber damit stimmt es auch nicht, anzunehmen, er habe eine besondere Untersuchung über die sinnlichen Gegenstände angestellt. Diese Annahme selbst aber stützt sich nur auf spätere, unglaubwürdige Berichte. Denn des Jo. Philoponus Angabe (in phys. Arist. B. p. 6. ο Μελισσος προσαληθειν εν είναι λεγων το ον, εν ταις προς δοξαν, δυο φησιν είναι τας αρχας των οντων, πυρ και υδωρ) kann wohl auf einer Verwechselung des Melissus mit seinem vermeintlichen Lehrer beruhen; und des Stobäus Angabe, er habe das All für grenzenlos, die Welt aber (den Inbegriff der Sinnenercheinungen) für begrenzt gehalten, hat ausserdem, daß der Name des Melissus in derselben Stelle bei Plutarch (de plac. II, 1.) fehlt, hauptsächlich das gegen sich, daß Aristoteles, der doch diesen Philosophen hauptsächlich in Hinsicht seines Dogma von der Unbegrenztheit des Seyns angreift, von dieser Unterscheidung nichts weiß.

Thier scheint zu sterben, das Nichtseyende aus dem Lebenden zu entstehen; alles dünkt uns veränderlich, und nichts sich selbst gleich und ähnlich zu bleiben; das feste Eisen wird dennoch durch den Finger abgegriffen, wie das Gold, der Stein, und jedes Ding scheint vielleicht alles zu seyn. Sollte daher aus Wasser Erde und Gestein entstehen, so würde folgen, daß wir nichts Reales durch das Gesicht wahrnehmen, nichts Wirkliches erkennen. Dieß stimmt nicht zusammen. Behaupten Einige, es gebe viele Dinge von Ewigkeit, und die ihre eigene Gestalt und Kraft haben; so scheinen uns dagegen alle diese Dinge täglich zu wechseln und sich umzuwandeln. Dieß ist also ein Beweis, daß wir nicht richtig sehen, und daß die vielen Dinge, welche uns erscheinen, kein wirkliches Seyn haben. Denn wären sie wirkliche Dinge, so würden sie sich nicht verändern und dem Wechsel unterworfen seyn, sondern jedes würde bleiben, was es ist. Nun gibt es nichts Vollkommneres, als das Seyn. Das Veränderliche schwebt in der Mitte zwischen Seyn und Nichtseyn, und nur das Nichtreale (Sinnenschein) entsteht. Wenn es also mehrere Dinge gäbe, so müßten sie so beschaffen seyn, wie das eine (nach meiner Aussage ist)⁵⁹⁾. — Melissus er-

59) Simplic. Comment. in Arist. de Coelo Venedig. 1526. p. 138b. Die Stelle ist zum Theil noch verdorben; ich habe den Sinn manchmal nur raten müssen. (Am. Peyron hat nachgewiesen, daß der Text des Simplicius, wie ihn die venetianische Ausgabe liefert, erst nach der lateinischen Uebersetzung des Morbega gemacht worden sey.) Brandis bemerkt a. a. O. S. 197., daß die hier von unserm Verf. übertragene Stelle dieß bestätige, und gibt daher den Text, wie er zum Theil griechisch bei Eusebium (praep. evang. XIV, 17.) zum Theil in jener lateinischen Uebersetzung enthalten ist: *Εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σιδηρός καὶ χρυσοῦς καὶ τὸ μὲν ζῶν, τὸ δὲ τεθνηκός. καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἅλλα πάντα ὅσα φανταίνεσθαι ἀνθρώποις αληθώς, ἢ καὶ ἡμεῖς ὁρῶντες ὁραμεν καὶ ἀκούομεν, εἰ μὴ ἐχρη καὶ τὸ ἐόν τοιοῦτον, οἷον πρῶτον εἶδεν ἡμεῖς εἶναι, καὶ μὴ μεταπίπτειν, μηδὲ γινεσθαι ἕτερον, ἀλλ' εἶναι ὅμοιον, οἷον πῦρ ἔστιν ἕκαστον. νῦν δὲ φανταίνεσθαι ὁρῶντες ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ σιγᾶναι δοκεῖ δὲ ἡμῖν τὸ θερμὸν ψυχρὸν γινεσθαι, καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν, καὶ τὸ σκληρὸν μαλακὸν, καὶ τὸ μαλακὸν σκληρὸν, et animal mori et non (ens) ex vivente fieri et haec omnia alterari*

klärt also die Erfahrungsurtheile von der Mehrheit veränderlicher Dinge für Täuschung der Sinne, für einen Schein, der nur in uns (*ev npsv*) ist, aber keine objective Realität hat. Und in der That ist sein Grund so bündig, als nur etwas seyn kann. Denn vorausgesetzt, daß die Sinne die Dinge an sich erkennen, so ist die Folgerung gegründet, daß sich die Dinge durch sie immer unveränderlich darstellen müßten. Ein Ding an sich ist das, was außer dem Vorstellenden Realität hat, von allen subjectiven Beschaffenheiten der Vorstellungen unabhängig ist. In dem Begriff desselben ist kein Merkmal von Veränderlichkeit; es kommt in demselben kein Werden, sondern nur ein beständiges Seyn vor. Wie könnte es also dem einen Menschen so, dem andern wieder anders, oder überhaupt, wie könnte es in verschiedenen Zeiten anders erscheinen?

In diesem metaphysischen System ist bisher eines göttlichen Wesens gar nicht gedacht worden, und es entsteht daher die Fra-

et quid erat, quae et quid nunc, nihil simile esse, sed ferrum existens (durum) digito deteritur simul fluens, et aurum et lapis et quodcumque forsitan videtur esse omne. Quare accidit neque videre, neque entia cognoscere, si ex aqua et terra (et) lapis fiat. Non igitur haec invicem consonant; dicentibus enim esse multa et aeterna et species et robur habentia, omnia alterari nobis videntur et transmutari quotidie videntur. Palam igitur, quod non recte videbamus, neque illa multa recte videntur esse; non enim evariantur, vicissitudinesque subirent, si vera essent, sed erat quale quidem videbatur unumquodque, tale. Nunc ente vero nihil melius, sed varians medium existens evolat; quod autem non ens, genitum est. Sic si multa essent, haec oportebat esse, quale quidem unum. — Hiernach habe ich Einiges im unferes Verfassers berichtet. B. d. P.] — Wir finden übrigens den Unterschied zwischen Parmenides und Melissus nicht, welchen Buhle, zum Theil nach Aristoteles (Lehrbuch der Gesch. d. Philos. I B. S. 298. 299.) annimmt. Parmenides habe nämlich die Weltsubstanz nur als intelligibel, Melissus aber als materiell angenommen; Jener habe die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht abgelaugnet, sobald die Sinne zu Gehörn in der Erkenntnis gewählt würden, dieser habe die Gültigkeit der Sinneserfahrung schlechthin verworfen. — Der einzige Unterschied findet sich, daß Melissus, so viel wir wissen, kein empirisches System aufgestellt hat. Was läßt sich aber daraus folgern? [Ueber das Erstere siehe, was ich Anm.* zu S. 204. bemerkt habe; über Parmenides Ansicht von der Sinneserscheinung aber ist oben ausführlich gesprochen worden. Buh. d. P.]

ge: ob Melissus, so wie Xenophanes und Parmenides, ein Pantheist gewesen ist? Es finden sich wenig historische Data zur Entscheidung dieser Frage. Denn wenn auf der einen Seite Stobäus⁶⁰⁾ anführt: Melissus und Zeno habe, wie Xenophanes und Parmenides, das Universum für Gott gehalten, so steht auf der andern Seite Diogenes mit dem Gedanken, daß sich von den Göttern nichts mit Gewißheit behaupten lasse, weil sie kein Gegenstand der Erkenntniß seyen⁶¹⁾. Ungeachtet beide die Quelle nicht genannt haben, woraus diese Angaben genommen sind, so hat doch das Letztere mehr Gewicht, weil in der Stelle des Stobäus sehr viel Verwirrung herrscht, und sie daher kein zuverlässiges Zeugniß begründen kann. Wenn nun also das Zeugniß des Diogenes vorzuziehen ist, so ist dadurch doch noch nicht entschieden, ob Melissus von den Göttern der Volksreligion, oder überhaupt von Gott spricht; ob er das Daseyn einer Gottheit überhaupt und die Realität dieses Begriffs, oder nur die Wirklichkeit und das Wesen der vom Volke geglaubten Götter bezweifelt habe. Für jene Erklärung sprechen die Worte, wenn sie richtig angeführt sind, und das System; denn wie konnte in dem Systeme, das eine einzige Substanz annimmt, noch von Mehrheit der Götter die Rede seyn. Melissus mußte eben so sehr, als Xenophanes, den Widerstreit der gewöhnlichen Religionsbegriffe mit seinem speculativen Systeme einsehen; anstatt aber, daß dieser alle anthropomorphischen Vorstellungen von dem Begriff entfernte, drückte sich jener über diese Wesen selbst, vielleicht aus Furcht vor Ver-

60) Stobaeus Eclog. Physic. p. 60. Μελισσος και Ζηνων (Θεον απειρηματο) τῷ ἐν και παν, και μονον υἱδιον και απειρον το ἐν, και το μεν ἐν την αναγκην, ελην δε αυτα τα τεσσαρα στοιχεια, ειδη τε το νεικος και την φιλιαν. Λεγει δε και τα στοιχεια Θεους, και το μιγμα τουτων τον κοσμον. και προς ταυτα αναλυθησεται το μονοιδης· και θειος μεν ονεται τας ψυχας, θειους και τους μετεχοντας αυτων καθαρους καθαρως.

61) Diogenes Laert. IX, §. 24. αλλα και περι Θεων ελεγε, μη δειν αποφαινεσθαι· μη γαρ ειναι γνωσιν αυτων. [Daß übrigens die Gottheit dem Melissus unter dem vorherrschenden Charakter

folgungen, problematisch aus. Es ist aber doch auffallend, daß in den folgenden Zeiten bis auf Euklid die Idee der Gottheit sich immer mehr aus diesem Systeme zu verlieren scheint. Fast sollte man glauben, die Vernunft sey die, bisher immer noch nicht aufgedeckte Unvereinbarkeit beider Ideen, der Gottheit und des Weltganzen, inne geworden, und habe die eine ganz aufgegeben; eine Wendung des Pantheismus, welche, wenn man bloß bei dem Interesse der speculativen Vernunft verweilt, und von dem der praktischen abstrahirt, nicht unerwartet ist.

So unerwartet es ist, daß das eleatische System Anhänger fand, so finden wir doch einen Mann vom Sextus erwähnt, der in einigen Punkten übereinstimmend mit Melissus dachte; wir meinen den Xenias von Korinth, der von einem Spätern dieses Namens wohl zu unterscheiden ist, und um dieselbe Zeit, als Melissus, gelebt haben muß, da ihn schon Demokrit anführt. Wir rechnen ihn mit Recht hieher, weil er behauptete, alle sinnliche Vorstellungen seyen falsch, denn alles, was entstehe, entstehe aus dem, was nicht ist, und was aufhöre zu seyn, gehe in das über, was nicht ist⁶²⁾. Etwas ähnliches haben wir oben von Melissus (Sag II. III.) angeführt. Ob sich übrigens diese Uebereinstimmung auch auf das System einer Substanz erstreckt habe, läßt sich, bei dem Mangel an allen weitern Nachrichten, nicht bestimmen^{*)}.

der Nothwendigkeit erschienen sey, würde, auch ohne die Andeutung der angeführten Stelle des Stobäus, doch aus dem ganzen Geiste dieses Systems zu erkennen seyn, in dessen Entwicklungen von einem Prädikate der Freiheit keine Spur zu finden ist.

(3. d. §.)

62) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII. §. 48. et 53. *Ἐνταῦθα δὲ ὁ Κορινθίος (ὃν καὶ Δημόκριτος μεμνηται) παρ' εἰκὸς ψαύει, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δοξὴν ψευδισθῆναι; καὶ ἐκ τούτου οὐκ ἔστι πᾶν τὸ γινόμενον γινῆσθαι, καὶ τίς τὸ μὴ ὄν πᾶν τὸ φθισκομένον φθειροῦσθαι, ὅθεν αὐτῆς ἔχεται τῇ ἑαροφάνῃ στωϊκῶς et eod. libr. §. 388. et 399. πᾶσας τὰς φαντασίας ἀντιψευδεῖς, καὶ μηδὲν ὁλῶς ἐν τοῖς οὐραῖς ὑπάρχειν ἀληθές. Cf. VIII. §. 5. et Pyrrh. hyp. III, 3. §. 18.*

*) Sextus führt diesen Xenias nur deshalb neben Xenophanes an, *Annemanns G. d. Phil. I. Th.*

Äußerst merkwürdig ist für die Geschichte der Philosophie Zeno, nicht sowohl durch Aufstellung eines eignen Systems, als durch Vertheidigung des Parmenideischen und durch deutlichere Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche in dem empirischen Realismus enthalten sind. Es war nicht anders zu erwarten, als daß dieses System, das der Erfahrung gerade zu widerstreitet, vielen Widerspruch finden mußte. Die Geschichte hat uns die Namen derer, welche dagegen sprachen oder schrieben, nicht aufbehalten; aber daß es deren mehrere gab, als Anhänger, liegt schon in der Natur der Sache. Und wie werden wohl die Angriffe und Einwürfe gegen dieses System des menschlichen Geistes beschaffen gewesen seyn? Wahrscheinlich von keiner andern Art, als die, durch welche Diogenes der Cyniker (Diog. L. VI, 37.) diejenigen widerlegen wollte, welche die Bewegung für eine Sinnentäuschung hielten. Man setzte die objective Realität der Erfahrung voraus, welche die Eleaten, als widersprechend der theoretischen Vernunft, für einen bloßen Schein der Sinne erklärten. Beide gingen also von entgegengesetzten Prinzipien aus; nothwendig konnten daher ihre Folgerungen nicht zusammenstimmen. Der Streit konnte nur durch eine Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens*) entschieden werden, wozu aber der menschliche Geist noch nicht vorbereitet war; es blieb also kein anderer Ausweg übrig, als, ohne die Gründe beider Systeme bestritten zu haben, bloß die Folgen läge anzugreifen. Die Gegner glaubten genug gethan zu ha-

weil dessen Behauptung — wie er meint — mit der berühmten Aeußerung des Xenophanes (S. Anm. 26 S. 178.) darin auf Eins hinauslaufe, daß beide ein Kriterium der Wahrheit aufheben — womit jedoch die übrige Verschiedenheit ihrer Lehrmeinungen nicht geläugnet ist. Nach der weitern Auseinandersetzung beim Sextus scheint es, (VII. §. 54. adv. M.) als habe Zeniades jene Behauptung auf die Auflösung der Sinne gegründet; und in dieser Rücksicht hat ihn unser Verf. noch richtiger dem Melissus zur Seite gestellt. Wenn Zeniades aber Alles für falsch hielt, so ist auch das Entstehen und Vergehen darunter begriffen, und das will auch wohl die angeführte Stelle sagen, weshalb er auch in dieser Rücksicht sich jenen Eleaten annähert. A. d. S.

*) Prüfung der Prinzipien.

ben, wenn sie zeigten, daß aus der Behauptung, es ist nur ein reales Ding, eine Menge Schwierigkeiten und Widersprüche folgten. Zeno blieb nicht gleichgültig dagegen; er übernahm, als Freund und Schüler des Parmenides, schon als Jüngling die Bestreitung dieser Angriffe und die Vertheidigung des eleatischen Systems. Sein Verfahren war dem der Gegner angemessen; er suchte das Entgegengesetzte apagogisch, durch Entwicklung der in ihm verborgenen Widersprüche, zu widerlegen*). Hätte er aber dieses auch noch so vollkommen geleistet, so wäre sein Sieg doch nicht entscheidend gewesen. Denn auch die Gegner hatten solche Blößen an dem System, welches er vertheidigte, gefunden, und Zeno scheint sie nicht abläugnen zu wollen, oder zu können. Nur dann erst konnte er seine Ueberlegenheit geltend machen, wenn er zeigte, daß die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aus dem entgegengesetzten Systeme folgen, zahlreicher und größer sind. Dies war das Ziel, welches er seinem Nachdenken gesetzt hatte⁶³). Um den Erfolg seiner Bemühungen zu beurtheilen, müßten wir seine für diesen Zweck versertigten Schriften besitzen, oder bestimmtere Nachrichten von ihrem Inhalte haben, als wir uns jetzt rühmen können. Wahrscheinlich würden wir dann die Tiefe und Consequenz seines philosophischen Geistes um so mehr bewundern müssen⁶⁴). Die Gründe, womit er die Erfahrung apagogisch bestritt, waren folgende:

*) Er behauptete also: das Viele ist nicht.

X. b. 5.

63) Plato Parmenides ed. Bip. Vol. X. p. 74 — 76. (Steph. p. 128.)
 εστι δε το γε αληδες βοηθειν τις ταυτη τα γραμματα τα Παρμε-
 νιδου λογω προς τους επιχειρουντας αυτον κωμωδειν, ος, ει εν
 εστι, πολλη και γιλωια συμβαινει πασχειν τη λογω και εναντια
 αυτη. αντιλεγει δη ουν τουτο το γραμμα προς τους τα πολλη
 λεγοντας, και ανταποδιδωσι ταυτα και πλειον. Simplic. in
 phys. Arist. fol. 31a. ος γε (Ζηνων) τουναντιον πολλη γεγραφεν επι-
 χειρηματα το πολλα ειναι αναιρων, να δια της των πολ-
 λων αναιριστως το εν ειναι παντα βεβαιωθη, οπερ και Παρμε-
 νιδης εβουλετο.

64) Euidas führt mehrere Schriften des Zeno an, ειπιδας, προς
 τους φιλοσοφους, περι φυσικης, εξηγησις των Εμπειδικων. Plato
 scheint sich in dem Parmenides auf eine einzige zu beziehen, wel-
 che aber mehrere Theile, oder Gründe gegen die Mehrheit des

Neuerst merkwürdig ist für die Geschichte der Philosophie *Benó*, nicht sowohl durch Aufstellung eines eignen Systems, als durch Vertheidigung des *Parmenideischen* und durch deutlichere Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche in dem empirischen Realismus enthalten sind. Es war nicht anders zu erwarten, als daß dieses System, das der Erfahrung gerade zu widerstreitet, vielen Widerspruch finden mußte. Die Geschichte hat uns die Namen derer, welche dagegen sprachen oder schrieben, nicht aufbehalten; aber daß es deren mehrere gab, als Anhänger, liegt schon in der Natur der Sache. Und wie werden wohl die Angriffe und Einwürfe gegen dieses System des menschlichen Geistes beschaffen gewesen seyn? Wahrscheinlich von keiner andern Art, als die, durch welche *Diogenes der Cyniker* (*Diog. L. VI, 37.*) diejenigen widerlegen wollte, welche die Bewegung für eine Sinnentäuschung hielten. Man setzte die objective Realität der Erfahrung voraus, welche die *Eleaten*, als widersprechend der theoretischen Vernunft, für einen bloßen Schein der Sinne erklärten. Beide gingen also von entgegengesetzten Prinzipien aus; nothwendig konnten daher ihre Folgerungen nicht zusammenstimmen. Der Streit konnte nur durch eine Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens*) entschieden werden, wozu aber der menschliche Geist noch nicht vorbereitet war; es blieb also kein anderer Ausweg übrig, als, ohne die Gründe beider Systeme bestritten zu haben, bloß die Folgerungen anzugreifen. Die Gegner glaubten genug gethan zu ha-

weil dessen Behauptung — wie er meint — mit der berühmten Aeußerung des *Xenophanes* (*S. Anm. 26 S. 178.*) darin auf Eins hinauslaufe, daß beide ein Kriterium der Wahrheit aufheben — womit jedoch die übrige Verschiedenheit ihrer Lehrmeinungen nicht geläugnet ist. Nach der weitern Auseinandersetzung beim *Certus* scheint es, (*VII. S. 64. adv. M.*) als habe *Xeniades* jene Behauptung auf die Auflösung der Sinne gegründet; und in dieser Rücksicht hat ihn unser Verf. noch richtiger dem *Wellsus* zur Seite gestellt. Wenn *Xeniades* aber Alles für falsch hielt, so ist auch das Entstehen und Vergehen darunter begriffen, und das will auch wohl die angeführte Stelle sagen, weshalb er auch in dieser Rücksicht sich jenen *Eleaten* annähert. *K. d. G.*

*) Prüfung der Prinzipien.

ben, wenn sie zeigten, daß aus der Behauptung, es ist nur ein reales Ding, eine Menge Schwierigkeiten und Widersprüche folgten. Zeno blieb nicht gleichgültig dagegen; er übernahm, als Freund und Schüler des Parmenides, schon als Jüngling die Bestreitung dieser Angriffe und die Vertheidigung des eleatischen Systems. Sein Verfahren war dem der Gegner angemessen; er suchte das Entgegengesetzte apagogisch, durch Entwicklung der in ihm verborgenen Widersprüche, zu widerlegen⁶³). Hätte er aber dieses auch noch so vollkommen geleistet, so wäre sein Sieg doch nicht entscheidend gewesen. Denn auch die Gegner hatten solche Blößen an dem System, welches er vertheidigte, gefunden, und Zeno scheint sie nicht abläugnen zu wollen, oder zu können. Nur dann erst konnte er seine Ueberlegenheit geltend machen, wenn er zeigte, daß die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aus dem entgegengesetzten Systeme folgen, zahlreicher und größer sind. Dies war das Ziel, welches er seinem Nachdenken gesetzt hatte⁶⁴). Um den Erfolg seiner Bemühungen zu beurtheilen, müßten wir seine für diesen Zweck verfertigten Schriften besitzen, oder bestimmtere Nachrichten von ihrem Inhalte haben, als wir uns jetzt rühmen können. Wahrscheinlich würden wir dann die Tiefe und Consequenz seines philosophischen Geistes um so mehr bewundern müssen⁶⁴). Die Gründe, womit er die Erfahrung apagogisch bestritt, waren folgende:

*) Er behauptete also: das Viele ist nicht.

X. d. §.

63) Plato Parmenides ed. Bip. Vol. X. p. 74 — 76. (Steph. p. 128.)

εστι δὲ το γὰρ ἀληθὲς βεβαιῶσαι τὰ ταῦτα τὰ γραμματα τοῦ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν καίμωδιον, ὥς, εἰ ἐν εἶναι, πολλὰ καὶ γέλωτα συμβαίνει πασχειν τῷ λόγῳ καὶ ἑαυτῷ αὐτῷ. ἀντιλεγει δὲ οὖν τοῦτο τὸ γραμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λεγόντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω. Simplic. in phys. Arist. fol. 31a. οὗ γὰρ (Ζήνων) τὸνναντίον πολλὰ γεγραφεὶ ἐπιχειρήματα τὸ πολλὰ εἶναι ἀναιρῶν, ἵνα δια τῆς τῶν πολλῶν ἀναιρέσεως τὸ εἶναι πάντα βεβαιωθῇ, ὅπερ καὶ Παρμενίδης ἐβούλετο.

64) Euidas führt mehrere Schriften des Zeno an, ἀποδὲς πρὸς τοὺς φιλοσοφούς, περὶ φυσικῶς, ἐξηγήσεις τῶν ἑμπειδονόμων. Plato scheint sich in dem Parmenides auf eine einzige zu beziehen, welche aber mehrere Theile, oder Gründe gegen die Mehrheit der

1) Wenn es mehrere Dinge gibt, so kommen ihnen entgegengesetzte Prädikate zu; sie müssen nemlich ähnlich und unähnlich, eins und vieles, in Ruhe und in Bewegung seyn. Da es nun unmöglich ist, daß das Ähnliche unähnlich, und das Unähnliche ähnlich ist, so ist auch die Mehrheit der Dinge unmöglich⁶⁵⁾. Die Ausführung dieses Satzes ist uns von keinem Schriftsteller aufbewahrt worden, aber sie läßt sich leicht ergänzen, wenn man den Gesichtspunkt des Zeno und seine Gründe gegen die Realität der Bewegung zu Hülfe nimmt.

2) Ein anderer Grund war von der Theilbarkeit eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen hergenommen*). Jeder Körper im Raume besteht aus Theilen und kann in Theile zerlegt werden. Zeno zeigte nun, daß, möge man annehmen, daß die Theilung auf ein Letztes komme, oder nicht, man in dem einen Falle so gut, als in dem andern auf Widersprüche stoße. Denn es würde folgen, daß ein Körper groß und auch klein, unend-

Dinge (λογος) enthielt; Parmenides l. l. Eben bleß versteht auch Simplicius in Physica Aristotel. p. 30. Zeno soll zuerst in dialogischer Form geschrieben haben. Diogenes Laert. III. §. 47. Unterdeß scheint es, als wenn er nicht verschiedene Personen redend aufgeführt, sondern nur seine Gedanken in Fragen und Antworten eingeleidet habe. Aristoteles Sophistica. Eleuch. I, c. 10. *ἀλλὰ καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων ἐν οἰομένῳ εἶναι, ἡρώτησε.* [wenn nicht dieses eben die dialogische Form bezeichnen soll. Zuf. d. F.]

65) Plato Parmenides ed. Bip. p. 73. (Steph. p. 127. E.) *εἰ πολλὰ αὖτε τὰ ὄντα, ὥς ἀρα δεῖ αὐτὰ ὁμοῖα τε εἶναι καὶ ἀνομοῖα, τούτο δὲ ὅτι ἀδύνατον. οὐτε γὰρ τὰ ἀνομοῖα, ὁμοῖα οὐτε τὰ ὁμοῖα ἀνομοῖα οἷον τε εἶναι. — Οἰκουν, εἰ ἀδύνατον τὰ τε ἀνομοῖα ὁμοῖα εἶναι καὶ τὰ ὁμοῖα ἀνομοῖα, ἀδύνατον δὲ καὶ πολλὰ εἶναι; εἰ γὰρ πολλὰ εἴη, πάσχοι κὲν τὰ ἀδύνατα. Phaedrus T. X. p. 353. (Steph. 261. p. D.) τὸν οὖν ἑλεατικὸν Πυλαμένηδην λεγόντα οὐκ ἴσμεν τέχνην, ὥστε δοκεῖν φανεῖσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὁμοῖα καὶ ἀνομοῖα καὶ ἐν καὶ πολλὰ, μέγαν τε αὖ καὶ μικρὸν. Diog. L. IX, 25. Daß unter dem eleatischen Pyramides kein anderer als Zeno zu verstehen sey, hat Liebemann gezeigt. Geist der speculat. Phil. I. B. C. 293.*

*) Eigentlich steht dieser Grund unter derselben Form, wie der vorige, daß nemlich aus der Annahme der Mehrheit der Dinge sich widersprechende Prädikate ergeben. H. d. F.

lich und auch endlich sey. Zeno schloß: ein Ding hat entweder eine Größe oder nicht. Was aber keine (ausgedehnte) Größe hat, ist ein Unding. Man kann es zu einem andern Dinge hinzusehen, ohne daß dieses im geringsten vermehrt wird, und hinwegnehmen, ohne daß dieses etwas verliert. Was nun von der Art ist, daß es, zu einem andern hinzugethan, dasselbe nicht vergrößert, noch von einem andern weggenommen, dasselbe verkleinert, das ist kein wirkliches Ding⁶⁶). Ein wirkliches Ding also muß eine Größe haben, (ausgedehnt seyn), und einen Raum einnehmen. Dann aber muß ein Theil desselben von dem andern entfernt seyn. Dieses gilt aber wieder von jedem Theil; denn auch jeder Theil muß, als Theil eines Ausgedehnten, ausgedehnt seyn. Es müssen also in demselben wieder Theile unterschieden werden, die von einander abstehen. Und dieses geht ins Unendliche fort; man kommt auf keinen kleinsten Theil, der nicht wieder in Theile zerlegt werden könnte. Es ist also in diesem Falle das Ding unendlich groß, in jenem ersten unendlich klein. Als Einheit gedacht, hätte ein Ding keine Größe, und wäre gar nichts; als Größe gedacht, hätte es unendliche Theile

66) Simplicius Commentar. in Physica Aristotelis, p. 302. εν μεν τῷ συγγραμμάτι αὐτοῦ πολλὰ ἔχοντι ἐπιχειρήματα, καθ' ἑκάστον δεικνύουσιν, ὅτι τὰ πολλὰ εἶναι λεγόντι, συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν. ὅτι ἐν εἶναι ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δεικνύουσιν, ὅτι εἰ πολλὰ εἰσὶ, καὶ μεγάλα εἰσὶ καὶ μικρά, μεγάλα μὲν, ὥστε ἀπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως, ὥστε μηδὲν εἶναι μέγεθος. ἐν δὲ τούτῳ δεικνύουσιν, ὅτι οὐ μήτε μέγεθος, μήτε πᾶχος, μήτε οὗκος μηδεὶς εἶστιν, οὐδ' ἂν εἴη ταῦτο. οὐ γὰρ εἰ ἄλλῃ οὐτι, φησὶ, προσγεγοίτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειε. μεγέθους γὰρ μηδενός οὗτος προσγεγομένου δὲ, οὐδὲν εἶον τε εἰς μέγεθος ἐπιδούναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγεγομένον οὐδὲν εἴη· εἰ δὲ ἀπογεγομένου τὸ ἔτερον μηδὲν ἐλάττω εἴστι, μηδὲ ἂν προσγεγομένου ἀυξήσεται, δηλοῦσι τὸ προσγεγομένον οὐδὲν εἶναι. οὐδὲ τὸ ἀπογεγομένον. Vergl. Arist. Met. III. c. 4. εἰ εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἔν, κατὰ μὲν τὸ Ζηνοῦς ἀξίωμα οὐδὲν ἂν εἴη. ὁ γὰρ μήτε προστιθέμενον, μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μείζον μηδὲ ἐλάττω, οὐ φησὶν εἶναι τοῦτο τῶν οὐτῶν, ὡς δηλόν ἐστι οὗτος μέγεθους τὸν οὗτος· καὶ εἰ μεγέθους, σωματικόν· τοῦτο γὰρ παντὴ οὐ. τὰ δὲ ἄλλα πῶς μὲν προστιθέμενα ποιεῖται μείζον, πῶς δ' οὐδὲν· οἷον ἐπιπέδον καὶ γραμμὴ· στιγμή δὲ καὶ μονὰς οὐδαμῶς. Wir werden weiter unten sehen, wie sehr diese Stelle ist mißverstanden worden.

und keine Einheit; es wäre groß und klein⁶⁷⁾. Wenn ein Ding aus Theilen besteht, so ist es endlich und unendlich. Denn hat es mehrere Theile, so muß es gerade so viel Theile haben, als es wirklich hat, weder mehrere noch weniger. Insofern ist es endlich. Nun müssen aber zwischen den Theilen immer wieder andere seyn, und das ins Unendliche fort. Es ist also unendlich⁶⁸⁾. — Der Beweis des Letztern stützt sich auf das obige Raisonnement. Gewiß ist Zeno der einzige Denker vor Kant, der die Widersprüche, in welche sich die Vernunft durch die kosmischen Ideen verwickelt, so deutlich eingesehen und bestimmt aufgestellt hat.

3) Ein Hauptbegriff für alle Erfahrungserkenntniß ist die Bewegung. Alle Physiker hatten auf ihn ihre Systeme gebaut, und der stärkste Einwurf, welchen man damals, wo die Systeme mehr nach ihren Folgen, als Gründen beurtheilt wurden, dem eleatischen entgegen zu setzen wußte, war, daß man doch Bewegung wahrnehme, und daß also ein System, welches sie nicht nur läugne, sondern ganz unmöglich mache, falsch seyn müsse. Dieses Raisonnement, für welches sich der gemeine Verstand sogleich erklärt, umzustößen, war kein kleines Unternehmen; aber so lange dieses nicht geschehen war, wankte das speculative System der Eleaten. Zwar hatten schon Parmenides (Vgl. IV. S. 186.) und Melis-

67) Simplicius l. l. p. 3a. b. προδειξας γαρ, ότι ει μη έχει το ον μέγεθος, ουδ' αν ειη, επαγει, ει δε εστιν, αναγκη έχαστον μέγεθος τι. έχειν και πάχος, και απέχειν αυτού το έτερον απο του έτερου· και περι του προουχοντος ο' αυτός λόγος. και γαρ εκείνο έχει μέγεθος, και προείκει αυτού τι. όμοιονδη τουτο άπαξ τε ειπείν και ει λιγείν. ουδεν γαρ αυτού τοιούτον ισχυαίον εσται, ουτε έτερον προς έτερον ουκ εσται. ούτως ει πολλά εστιν, αναγκη αυτά μικρά τε είναι και μεγάλα. μικρά μιν, ώστε μη έχειν μέγεθος· μεγάλα δε, ώστε απείρη είναι.

68) Simplicius p. 3ob. (einige Zeilen früher): ει πολλά εστιν, αναγκη τοσάντα είναι, όσα εστι, και ουτε πλείονα αυτών ουτε ελάττονα. ει δε τοσάντα εστιν όσα εστι, πεπερασμένα αν ειη. και παλιν, ει πολλά εστιν, απείρη τα οντα εστιν. αι γαρ έτερα μεταξυ των οντων εστι, και παλιν εκεινων έτερα μεταξυ· και ούτως απείρη τα οντα εσται. Vgl. die Stelle Num. 33.

fuß (Vgl. IV. S. 202.) die Realität der Bewegung bestritten, aber mit Gründen, welche die Gültigkeit ihres Systems voraussetzten. Zeno unternahm es, unabhängig davon, die Unmöglichkeit der Bewegung auf eine eben so scharfsinnige, als originelle Weise zu zeigen, indem er bewies, daß wenn man sie annehme, lauter Widersprüche folgen*). Die vier Beweise gegen die Bewegung sind bekannt genug; aber auch ziemlich unverständlich, weil sie von Aristoteles nur kurz, und nicht einmal mit den Worten des Philosophen angeführt werden. Zeno setzt dabei mit den Physikern die objective Realität des Raums und seine Unendlichkeit voraus, und leitet daraus die Unmöglichkeit der Bewegung, nicht ohne einige kleine Sophistereien ab. Der Hauptsatz aber, welcher den vier Beweisen zum Grunde liegt, und nach jener Voraussetzung nicht umgestoßen werden kann, ist: Wenn der Raum, oder die Materie, welche den Raum erfüllt, unendlich ist, so daß kein Theil der kleinste genannt werden kann, so ist die Bewegung unmöglich, weil sie voraussetzt, daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortgeht, also einen Raum durchläuft. Dieses aber ist unmöglich, weil jeder Raum unendlich, also in einer gegebenen endlichen Zeit nicht durchlaufen werden kann. Oder kürzer: die Unendlichkeit des zu durchlaufenden Raums streitet mit der Endlichkeit der Zeit, ohne welche keine Bewegung möglich ist. Man hat es dem Zeno zum Tadel angerechnet, daß er den Raum als unendlich, die

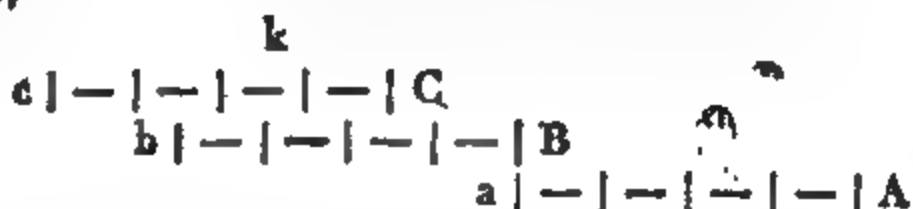
*) Die Bewegung bestritt Zeno, weil man durch sie die Entstehung des Vielen erklärte. Er suchte also durch Aufdeckung der in dem Begriffe der Bewegung selbst enthaltenen Widersprüche zu zeigen, daß sie nicht wahrhaft ist, daß ihr kein wahrhaftes Seyn vor dem Gedanken zukommt, womit auch das Viele selbst als unmöglich erschien. Die folgenden sogenannten vier Beweise sind nur vier verschiedene Wendungen, unter welchen Zeno die Bewegung bestritt, und von denen die zweite nur die Folge der ersten ist, und mit ihr die unendliche Theilbarkeit des Raums voraussetzt, die vierte aber nur ein Beispiel ist. A. d. S.

Zeit aber als endlich angenommen habe. Allein es läßt sich nicht denken, wie ein unendlicher Raum in einer unendlichen Zeit, wenn man beide objectiv nimmt, durchlaufen werden könne. Die Beweise selbst sind folgende. a) Wenn ein Körper sich bewegt, so durchläuft er eine Linie von dem einem Punkte bis zum andern. Er muß also, ehe er an den letzten Punkt kommt, die Hälfte der Linie zurückgelegt haben. Nun ist aber jeder Raum ins Unendliche theilbar; jede Hälfte der Linie besteht eben sowohl aus unendlichen Theilen, als die ganze Linie. Der Körper kann daher nie an die Hälfte der Linie, geschweige an das Ende derselben kommen⁶⁹⁾. b) Ein Körper, der sich mit der größten Geschwindigkeit bewegt, kann nie einen andern, der sich mit der größten Langsamkeit bewegt, einholen; denn er müßte immer erst den Ort erreichen, an dem der langsamste schon gewesen ist; dieser wird also immer voraus seyn. Da dieses nun wieder ungereimt ist, so ist auch die Bewegung, aus welcher diese Ungereimtheit folgt, unmöglich. Man setze zum Beispiel, zwei Körper A und B bewegen sich auf einer Linie, und zwar mit zehnfacher Geschwindigkeit. Man setze, daß A die Hälfte der Linie zurückgelegt habe, wenn B anfängt die erste Hälfte der Linie zu durchlaufen. Während daß A die erste Hälfte durchläuft, durchläuft B den zehnten Theil der zweiten Hälfte, und indem A diesen Zehnthheil durchläuft, legt B einen Zehnthheil des folgenden Zehnthheils zurück, und so weiter. A holt also B niemals ein, ob es gleich mit zehnfach größerer Geschwindigkeit sich bewegt⁷⁰⁾.

69) Aristoteles Physic. VI, 9. (ed. Dn V. C. XIV.) *πρωτος μιν (λογος Ζηνωνος) ὁ περι του μη κινησθαι, δια το προτιρον εις το ημιν δειν αφικεσθαι το γιγνομενον, η προς το ταλος.* [Vgl. Arist. de insecabilib. lin. C. 1.]

70) Aristoteles l. c. *Λευτερος δε, ο καλουμενος Αχιλλευς· Έστι δε ούτως, οτι το βραδυτερον ουδεποτε καταληφθησεται διον υπο του ταχιστου· εμπροσθεν γαρ αναγκαιον ελθειν το διακον, ὁθεν ὁρμησας το φευγον, ωστ' αει τι προιχει αναγκαιον το βραδυτερον.* Dieser Beweis hieß Achilles, weil in demselben Achilles als das Schnellste und die Schildkröte als das Langsamste [beispiele]

c) Wenn sich ein Körper bewegt, so würde folgen, daß er zugleich in Bewegung und in Ruhe wäre. Denn jeder bewegende Körper muß in jedem Augenblicke in einem Raume seyn, der dem Körper gleich ist. Dann ist er aber in Ruhe. Denn was nur einen Augenblick in einem gleichen Raume ist, ist in Ansehung dieses Raums in Ruhe. Wenn wir uns einen Pfeil denken, der in der größten Schnelligkeit einen Raum durchläuft, so muß er in jedem Augenblick in einem andern Raume seyn, und da er diesen einnimmt, jeden Augenblick in Ruhe seyn. Er müßte also zugleich in Ruhe und Bewegung gedacht werden, welches sich widerspricht⁷¹⁾. d) Man denke sich drei Linien von gleicher Länge, z. B. 4 Fuß, welche auf einer Ebene liegen; die eine B ruhe in der Mitte, A und C bewegen sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung, so daß A beim Anfang der Bewegung mit seinem Ende das Ende von B; C aber die Mitte von B berührt. Indem nun A die ganze Länge von B durchläuft, bewegt sich C auf der andern Seite in derselben Zeit von dem Mittelpunkte bis an das Ende, von dem A ausgegangen, und durchläuft in derselben Zeit, da die ganze Linie B zurückgelegt hat, die Hälfte derselben. Die beigelegte Figur wird dieses deutlicher machen,



Die beiden Linien CA bewegen sich mit einerlei Geschwindigkeit, und doch legt A in derselben Zeit 4 Schuh und C 2

weise] aufgeführt waren. Nach Phavorinus (Diogenes Laert. IX. §. 23.) war Parmenides Erfinder desselben; allein sein Zeugniß hat gegen Aristoteles kein Gewicht.

71) Aristoteles loc. cit. init. cap. Ζητων δε παραλογίζεται· ετι γαρ ει ηρμεν παν, η κινηται, οταν η κατα το ισον (εστι δ' ει το φερομενον εν τω νυν, τοι κατα το ισον) κινηται την φερομενην ειναι οϊστον. Τοντο δ' εστι ψευδος· ου γαρ σιγχιεται ο χρονος εν των νυν οντων διαιστων, ωσπερ ουδ' αλλο μωγεθος ουδεν. [Επ' ατε, πο die Gründe nach der Reihe aufgezählt werden, heißt es: Τριτος δε (λογος) ο νυν ρηθεις ει η οϊστος φερομενη ισηται

Schuh zurück. Also folgt daraus, daß eine Zeitslänge ihrer Hälfte gleich ist; daß zwei Körper in einerlei Zeit mit gleicher Geschwindigkeit ungleiche Räume durchlaufen, welches ein Widerspruch ist. Also ist Bewegung überhaupt etwas Unmögliches⁷²⁾. — Bei diesem letzten Beweise läuft eine kleine Sophisterei mit unter. Denn die Räume sind wirklich gleich, welche in gleicher Zeit zurückgelegt werden; und die Lösung beruhet nur darauf, daß der Punkt C nur die Hälfte von der Linie B berührt. Dieses hat aber keinen Einfluß auf den Raum der ganzen Bewegung, wie man schon daraus ersieht, daß der Punkt k nicht anders, als A, alle Punkte der Linie B berührt. Ob nun Zeno diesen Irrthum nicht bemerkt hat, oder ob der Fehler nur durch ein Mißverständnis seiner Construction entstanden ist, kann jetzt, da Zenos Schrift uns nicht mehr zu Gebote steht, nicht entschieden werden. Sonderbar ist es aber, daß Simplicius, der doch zuweilen die Worte dieses Philosophen anführt, sie hier nicht mittheilt, wo es doch so nöthig gewesen wäre. War die Schrift vielleicht schon zu seiner Zeit verloren gegangen?

4) Selbst das objective Seyn des Raums, welches von dem empirischen Realismus vorausgesetzt wird, ist mit unauflösbaren Schwierigkeiten verknüpft. — Jene Untersuchung über die objective Realität der Bewegung mußte den scharfsinnigen Denker natürlich auch auf diese Schwierigkeiten führen, und er zerstörte mit ihrer Darlegung gleichsam den festen Grund, auf dem jedes System des empirischen Realis-

συμβαίνει γὰρ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκαταθεῖν ἐν τῷ αὐτῷ, μὴ δίδωμεν γὰρ τούτου, οὐκ ἔστιν ὁ ἀλλοιοῦστος. — Der eigentliche Widerspruch liegt aber darin, daß der bewegte Körper, während er sich bewegt, zugleich an einem Orte ist und auch nicht ist. Zus. b. d.]

72) Aristoteles loc. cit. τεταρτος-δε ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἀναγκῆς ἰσῶν οὐκ ἔστιν παρ' ἰσούς, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μέσου, ἵσῳ τῷ ταχέϊ, ἐν ᾧ συμβαίνειν οὐκ ἔστιν ἰσὸν εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τῶν ἡμῶν. [Das Folgende enthält die Widerlegung des hierbei vorkommenden Fehlschlusses. Ausführlicher trägt diese Beweise Bayle in dem Artikel Zenon vor. Von der aristotelischen Kritik derselben aber handelt unser Werk im dritten Bande dieses Werks. B. d. d.]

muß aufgebaut werden konnte. Denn wenn der Raum selbst, in dem alles Wirkliche, welches den Sinnen erscheint, als subsistirend vorgestellt werden muß, ungedenkbar ist, wie läßt sich dann noch ein wirkliches Seyn in dem Raume denken? Die Schwierigkeit aber besteht darin. Wenn wir den Sinnengegenständen Realität beilegen, so müssen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entsteht aber die Nothwendigkeit, für den Raum wieder einen Raum anzunehmen, in welchem er befindlich sey. Denn alles Reale außer uns setzen wir in einen Raum; also müssen wir den Raum, wenn er etwas Reales ist, wieder in einen andern Raum setzen, und so ins Unendliche fort⁷⁵⁾.

Dies ist es, was wir von Zenos Bestreitung des empirischen Realismus wissen. Sie zweckte auf die festere Begründung des eleatischen Intellectualsystems ab. Und gewiß hatte Zeno die Mittel dazu sehr gut gewählt. Denn wenn kein empirisches System der Vernunft Genüge thut, jedes sogar unvermeidliche Schwierigkeiten enthält; so ist der natürlichste Ausweg, alle Erscheinungen für Blendwerk der Sinne zu halten, und dem Systeme, welches aus Begriffen der Vernunft hervorgeht, allein objective Wahrheit zuzuerkennen. Ungeachtet nun Zeno seinem speculativen Systeme durch Widerlegung des Entgegenstehenden Raum gemacht hatte, so sah er sich doch in keiner geringen Verlegenheit, die Eine Substanz, die allein objective Realität hat, nach ihren Prädicaten zu bestimmen. Denn durch welches positive Prädicat sollte das Eine bestimmt werden, das nicht die Vernunft, wenn sie den empirischen Realismus vernichtete, auch schon mit aufgehoben hatte? Da er die Einheit der Substanz nicht aufgeben, die Vielheit endlicher Substanzen nicht annehmen konnte, so befand er sich in derselben Verlegenheit, wie Fe-

75) Aristoteles Physicor. IV, 3. (ed. Du Vall 5.) ὁ δὲ Ζήνων ἠτο-
ρεῖ, ὅτι καὶ ὁ τοπος ἐστὶ τι, ἐν τινὶ εἶναι, λυγρὸν οὐ χάλιστον. [Hier-
her gehört vorzüglich die Stelle Phys. IV. 3. (ed. Du Vall) ἡ
γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινος λόγον. καὶ γὰρ παντὸς ὅν ἐν το-
πῳ, δηλοῦν ὅτι καὶ τοῦ τοπου τοπος ἐστὶν καὶ ταῦτο μὲν ἀπείρονον
προσῆκον. Zus. h. 6.]

nophanes. Man erkläre mir, sagte er, was das Eine ist, und dann will ich die Dinge erklären⁷⁴⁾.

Wir kommen aber hier auf einen sehr schwierigen Punkt, der eine genauere Untersuchung verdient. Ältere und neuere Schriftsteller haben behauptet, Zeno habe die Existenz der einen Substanz nicht nur bezweifelt, sondern sie ganz und gar geläugnet, und gesagt: sie sey keins von den existirenden Dingen, er habe daraus gefolgert: es existire gar nichts⁷⁵⁾. Jene Behauptung könnte einen doppelten Sinn haben. Vielleicht wollte Zeno damit sagen, die eine Substanz sey nur eine Idee der Vernunft, sie werde nothwendig als Allem, was nur wirklich ist, zum Grunde liegend gedacht, aber nicht als ein wirklicher Gegenstand erkannt. Sie könnte aber auch zweitens den Sinn haben: das Eine sey ein Unding, das gar keine, auch nicht einmal subjective Realität habe, auch als Idee ein leerer Schein. Der erste Sinn wäre eines solchen scharfsinnigen Kopfes würdig, wenn man annehmen könnte, daß er schon so weit in der Erkenntniß und Grenzbestimmung der speculativen Vernunft gekommen sey, wofür es doch keine Gründe gibt. Das letzte ist zu unphilosophisch, als daß man es einem Philosophen der Art zutrauen könnte. Er, der mit so vielem Scharfsinne die Täuschung der Sinnenerkenntniß aufgedeckt hatte, sollte nun Vernunft durch Vernunft vernichtet, und Alles in einen leeren Schein, dem gar nichts Objectives

74) Simplicius in Physica Aristot. p. 302. καὶ Ζηνοῦν φασὶ λέγειν, ὅτι τις αὐτῷ τὸ ἐν ἀποδοῖν, τι ποτὲ εἴη, λέγειν τὰ ὄντα. Die ganze Stelle s. unten Anm. 78. [Aber diese Aeußerung konnte auch den Sinn haben, daß er unter der einzigen Voraussetzung des Einen, alles Uebrige zu erklären sich getraue. Zus. d. G.]

75) Simplicius l. c. p. 302. Τὸν δὲ δευτέρου λόγον, τὸν αὐτῆς διχοτομίας, τοῦ Ζηνοῦς εἶναι φησὶν ὁ Ἀλεξάνδρος, λεγόντος, ὅτι εἰ μέγιστος ἔχει τὸ ὄν καὶ διαίρεται, πολλὰ τὸ ὄν καὶ οὐκ αὖτις ἐστίν, καὶ διὰ τούτου δείκνυτος, ὅτι μὴδὲν τῶν ὀντων εἴη τὸ ἐν. Aristoteles Metaphysic. III, 4. (vgl. oben Anmerk. 66.) Seneca Epistol. 88. Zeno Eleates omnia negotia de negotio dejecit: ait, nihil esse. — Si Parmenidi (credo), nihil est praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem.

zum Grunde liegt, verwandelt haben? Dieses ließe sich nur von einem Sophisten denken, dem nicht Wahrheit das letzte Ziel seines Denkens ist, der nur die eitle Bewunderung seines Kopfes und seiner täuschenden Kunst für den höchsten Preis ansieht, um welchen er ringt. Oder war er vielleicht ein Skeptiker in einem so hohen Grade, daß er einen Satz durch einen andern aufhob, und hernach diesen durch den ersten wieder entkräftete, daß er für und wider eine Sache bloß nach Willkür disputirte*)? Wir haben dieses anzunehmen keine Zeugnisse der Geschichte. Alles, was uns diese Zuvers-

*) So hat ihn fälschlich Bayle, in s. Art. Zeno, und nach ihm Meiners und Tiebmann als einen Sophisten angesehen, wogegen ihn schon Staudlin (Geist u. Gesch. des Skepticismus. S. 204 u. 212.) verteidigt hat, und was zugleich seinem im Alterthum allgemein anerkannten trefflichen Charakter und seiner Lebensart (Diog. L. bes. richtet unter andern von ihm, daß er den Umgang mit den bessern Menschen in seiner kleinen Vaterstadt dem glänzenden Athen vorgezogen habe, IX, 28.) widerspräche. Wahrscheinlich zog ihm die mißverstandene, und später mißbrauchte Dialekt diesen Vorwurf zu, welche sich, als die in der Sprache, und zwar vornehmlich im prosaischen Vortrag entwickelte Denkkunst, bei ihm zuerst auf einer Höhe zeigte, um demnach ihm Aristoteles *διαλεκτικὴν ἀρχήν* nannte. (vgl. Sext. adv. Math. VII, 6. Diog. L. VIII, 57. und Apulej. Apol. 1. qui primus omnium dictionem solertissimo artificio ambulatoriam dissolverat, was sich zugleich auch auf die dialogische Form seiner Schriften beziehen kann; denn die erste Ausbildung des künstlichen Denkens in der Sprache, und besonders im mündlichen Vortrage, führt zu dieser; vgl. auch die in den folgenden Num. angeführten Stellen). Auch der ihm zugeschriebene Skepticismus scheint hieraus erklärbar. Denn über manche Aufgaben der philosophischen Forschung mußte eben seine Dialektik durch Hervorhebung der Schwierigkeiten und Widersprüche, die aus gewissen Behauptungen sich ergaben, die Zweifel zum Bewußtsein bringen; wie z. B. die Frage über den Ursprung der Welt (vgl. Plutarch beim Euseb. Praep. evang. I, 8.). Uebrigens werden auch mehrere dogmatische Behauptungen des Zeno von den Alten angeführt (Diog. L. IX, 29. u. Stob. ecl. ph. I, p. 60), z. B. es gebe mehrere Welten, es gebe keinen leeren Raum, die Natur aller Dinge sey aus Warmen und Kaltem, Trocknen und Feuchtem, und deren Uebergang in einander gebildet, die Menschen seyen aus Erde geboren, die Seele sey aus dem genannten und gleichmäßig gemischtem Stoffe gebildet. Die Erläuterung des leeren Raums stimmt mit dem Grunddogmen des eleatischen Systems (Cl. Pachym. in Aristot. de lineis inaequalibus Cap. I.) und die Behauptung von den körperlichen Elementen, welche auch Erobänd u. a. D. anführt, könnte ihm leicht durch Verwechselung beigelegt worden seyn.

lässiges darüber sagt, besteht darin, daß Zeno Meister in der Kunst gewesen, durch Einwürfe und Widersprüche andere in die Enge zu treiben; sie setzt aber auch den Zweck hinzu, aus welchem er das that, nemlich um Parmenides System, welches er annahm, zu vertheidigen. Dieses sagt Plutarch⁷⁶⁾ ausdrücklich, und was Plato von dem Eleatischen Palamedes sagte (s. Anm. 65.), geht eben darauf hinaus. Die Stelle in Aristoteles Metaphysik ist zu dunkel, vielleicht auch zu verderben, als daß man auf diese Auctorität allein eine Erklärung gründen könnte. Doch wir wollen uns nicht länger mit diesen Nebengründen, welche am Ende doch nicht entscheiden, aufhalten, da wir zeigen können, daß Zeno obige Sätze wirklich aus einem andern Gesichtspunkte behauptete, als ältere und neuere Schriftsteller aus Mißverstand annehmen.

Denn jene Sätze beziehen sich nicht auf das intellectuelle Eins, welches Zeno mit Parmenides für das einzige Reale hielt, sondern auf das Eine, oder das absolute Einfache, das letzte Untheilbare des in der sinnlichen Anschauung gegebenen Mannichfaltigen; oder mit andern Worten, Zeno sagte mit jenen Sätzen nichts mehr und nichts weniger, als: in dem Wahrnehmbaren findet sich die Einheit nicht, welche die Vernunft als die einzige absolute Realität denkt, und sie kann in dem Gebiete der Sinnlichkeit nie gefunden werden. Denn man kommt hier auf nichts Letztes, absolut Einfaches und Untheilbares. Soll nemlich das Letzte, was man annimmt, noch Realität haben, so muß es eine ausgedehnte Größe haben;

76) Plutarchus Pericles ed. Hutten Vol. I. p. 383. διηκονσε δε Περικλῆς καὶ Ζηνοῦ τοῦ Ἠλεατοῦ, πραγματευομένου παρὰ φύσιν, ὡς Παρμενίδης· ἐλεγκτικὴν δὲ τινα καὶ δι' ἐναντιολογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσάν τ' ἐξασκησάντος ἔξιν, ὥστερ καὶ Ἰμμέν· ὁ Φίλιστος εἰρηκε δια τοιούτων

Ἀμφοτερολογώσουσι τε μέγα σθένος οὐκ ἀπατηλόν
Ζηνοῦτος πάντων ἐπιληπτοῦτος.

Isocrates Encomium Helenae im Anfange. (ed. Wolf. Genov. 1653. p. 408.)

dann aber besteht es aus Theilen, und ist noch ein Zusammengesetztes. Wollte man sich aber eine wirkliche Einheit denken, so müßte man von aller Größe abstrahiren; dann ist es aber ein Nichts, ein leerer Punkt. Denn was eine reale Größe hat, muß durch Zusatz und Wegnahme eine andere vergrößern oder verringern; einen Punkt hingegen kann man hinzusetzen, und hinwegnehmen, ohne daß eine Größe dadurch verändert wird. Man kommt also in der Betrachtung der Sinnenwelt entweder auf eine Einheit, die nichts Reales mehr ist, oder auf etwas Reales, welches noch nicht Einheit ist; das heißt auf kein Letztes absolut Einfaches⁷⁷⁾. Man begreift nun hieraus, 1) wie Zeno

77) Dies ist der Sinn der vielfältig mißverstandenen Stelle Aristoteles *Metaphysicor.* III, c. 4. *εἰς τὴν ἀδιαίρετον αὐτὸ τὰ ἐν, κατὰ μὲν τὸ ζήνωνος ἀξίωμα, οὐδὲν ἂν εἴη. ὁ γὰρ μὴτε προστιθέμενον μὴτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ τὸ μείζον, οὐ φασὶν (ἡ γὰρ) εἶναι ταῦτο τῶν αὐτῶν, ὡς δὴλον ὅτι αὐτὸς μεγέθους τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐκ μεγέθους, σωματικόν (σωματικόν).* Die eingeklammerten Worte sind Verbesserungen des, wie mich dünkt, verderbten Textes. Unmöglich aber konnte Zeno behauptet haben, daß das Eine als Nomen körperlich sey. Denn Melissus hatte schon gezeigt, daß alle Prädicate, welche dem Körper zukommen, jenem widerspreche, und dahin geht auch Zeno's *Raisonnement*. Aristoteles de Xenophane c. 2. *εἰ δὲ ἀπὸν ὕδωρ ἢ ἀπὸν γῆ, ἢ οὐ [δ, τ] δὴ τὸ ἐν τοῦτ' ἐστὶ, πολλὰ ἂν ἔχοι μέγεθος, ὡς καὶ ζήνων ὁ παλαιός· οὐ δὲ εἰκνύται τὸ οὕτως οὐκ εἶναι.* [Die Hauptstellen, auf welche es hier ankommt, nemlich *Simpl. p. 50a.* — *f. Anm. 75.* — und die hier angeführte der aristotelischen *Metaphysik*, lassen sich wohl im Geiste des Zeno in folgenden Schluß zusammenfassen, den man den *λογὸς ex διζωρομίας* mit *Simpl.* nennen könnte. Wenn äußere Größe und Theilbarkeit zum Seyn gehören soll, so ist das Seyn nicht Eines, sondern nur Vieles; ist aber das Eine untheilbar, so ist es auch nicht (d. i. es ist keines unter den erscheinenden Dingen), denn so müßte es Größe haben und körperlich seyn. — Für eine Folgerung von allgemeiner Bedeutung, welche Aristoteles aus dem Prädikate der Untheilbarkeit gezogen habe, möchte ich die letzte Hälfte dieses Schlusses darum nicht ansehen, weil doch der wesentliche Inhalt desselben auch in den Stellen des *Simplicius* (*f. Anm. 66. und 78.*) dem Zeno beigelegt wird. — Mag man die Sache aber auf diese oder jene Weise erklären, so wird man doch als Grundansicht festhalten müssen, daß Zeno das Seyn des Vielen aufhob, um des Parmenides Lehre von dem Seyn der Einheit zu beweisen; wie die Stellen des Plato und des *Simpl.* (*Anm. 63.*) ausagen. *Auf. d. S.*]

sagen konnte, man solle ihm das absolute Eins in der Erfahrungswelt aufzeigen, und dann wolle er alle Dinge erklären; und wie er behaupten konnte: Das Eine komme nicht unter den wirklichen Dingen, das heißt, in der Erfahrungswelt vor. 2) Daß Zeno eben hieraus einen Grund gegen die Wirklichkeit der Sinnenwelt hernehmen konnte, weil sie der Vernunftidee von der Einheit alles Wirklichen widerspricht. Er hatte darin vollkommen Recht, daß die absolute Einheit nur durch die Vernunft denkbar ist; irrte sich aber darin, daß er die objective Bedeutung der Idee falsch verstand. 3) Daß jene Sätze sehr leicht unrichtig verstanden werden konnten, wenn man nicht darauf achtete, ob dieselben die sinnliche oder intelligible Welt zum Gegenstande haben. Die Erklärung, welche wir oben gegeben haben, stimmt nicht nur mit dem ganzen Gedankensysteme des Philosophen zusammen, sondern sie gründet sich auch auf gute Zeugnisse⁷⁸⁾. 4) Der Mißverstand wurde noch dadurch vermehrt, daß der Sophist Gorgias das Daseyn alles Realen in der Welt läugnete, und sich dazu zum Theil Zenonischer Sätze bediente, so daß man glaubte, auch Zeno müsse alle Realität geläugnet haben. Der Irrthum aber verschwindet, sobald man unterscheidet, was dem Zeno und was dem Gorgias angehört⁷⁹⁾.

Ehe wir diesen Abschnitt beschließen, wollen wir noch die Hauptsätze und Unterscheidungsmerkmale der Philosophie dieser Denker angeben und in eine kurze Uebersicht fassen.

78) Simplicius in Physica Arist. p. 30a. *Αλλ' εοικεν απο του Ευδημου λογων ο Αλεξανδρος δοξαν περι του Ζηνωιου λαβειν, ως αναιρουντος το εν. λεγει γαρ ο Ευδημος εν τοις φυσικοις. προ ουν τουτο μιν ουκ εστι, εστι δε τι εν; τουτο γαρ ητορμετα. και Ζηνωνα φασι λεγειν, ει τις ηντι το εν αποδειη, τι ποτε εστι, λεγειν τα οντα [λεγειν]. ητορμε δε ως εοικε, δια το των μιν αισθητων εκαστον κατηγορεινς τε πολλα λεγεσθαι και μερισμω. την δε στιγμην μηδεν τιθεσθαι. ο γαρ μητε προστιθεμενον αυξει, μητε αφαιρουμενον μειοι, ουκ ωστο των οντων ειναι.*

79) Aristoteles de Xenoph. C. 5. unterscheidet genau, was in dem ganzen Raisonnement dem Gorgias eigenthümlich ist, ότι ουκ εοικεν

Alle vier stimmen darin überein, daß sie die Idee der absoluten Substanz constitutiv gebrauchen, als wäre durch sie ein wirklicher Gegenstand *) gegeben. Die Anwendung des Grundsatzes der Kausalität: aus Nichts wird Nichts auf Gegenstände der Erfahrung, welche doch als Dinge an sich betrachtet wurden, zeigte ihnen Widersprüche, welche die älteren Physiker nicht geahnet hatten. Da nämlich beim Dinge an sich von allen Bedingungen der Wahrnehmung abstrahirt werden muß, so ist es schon ein Widerspruch, es als entstanden und veränderlich zu denken. Daß Entstehen selbst ist für die reine Vernunft unbegreiflich, und daher die ganze Erfahrung etwas Unerklärliches, wofür die Vernunft keinen Grund, als die Täuschung der Sinnlichkeit, anzugeben weiß. Indem sie also von der Sinnenwahrnehmung absahen, und nur bei dem Gesichtspunct der reinen Vernunft stehen blieben, kamen sie auf das System der einzigen absoluten Substanz, welches auf dem Unterscheiden der Substanz in der Erscheinung von der Substanz als Noumenon beruhte. Um aber bestimmt angeben zu können, worin die Philosopheme der einzelnen Eleaten von einander abweichen, müssen wir theils auf die Entwicklung des Begriffs der Substanz, theils auf die Begründung des Systems sehen.

Xenophanes faßte alles Wirkliche, Gott und Welt, in die Einheit des Wesens zusammen.**) Die Prädicate, welche er dem Etwas und All beilegte, waren fast alle negativ, ausgenommen die Vorstellkraft und Allmacht.***). Parmenides Begriff [des Seyns] stimmt damit im Wes-

οὐτε ἓν, οὐτε πολλὰ, οὐτε ἀγεννητα, οὐτε γαυόμενα. τα μὲν ὡς Μελισσος, τα δὲ ὡς Ζηνων επιχειρεῖ διακρίνει μετὰ τὴν πρώτην ἰδίαν αὐτοῦ ἀποδείξιν, ἐν ᾗ λέγει, ὅτι οὐκ ἔστιν οὐτε τίνας, οὐτε μὴ τίνας. Es ist also ein kleines Versehen, wenn Buhle glaubt, den Satz, nichts sey wirklich, habe Gorgias vom Zeno entlehnt.

*) Nur nicht in dem Sinne, in welchem unser Verf. und der gemeine Sprachgebrauch Gegenstände wirklich nennt, d. h. eben ein Erfahrungsgegenstand.

**) S. die Anmerk. zu S. 166.

***) Vergl. S. 173.

festlichen überein *); nur ging sein Begriff mehr auf das Weltall, so wie Xenophanes mehr den Begriff der Gottheit vor Augen hatte **). Daher dachte sich Parmenides das All durch eine Figur begrenzt, ***). Xenophanes weder begrenzt noch unbegrenzt ****). Beide entfernten alles Wahrnehmbare von dem Begriffe der einen Substanz; um aber demselben doch einen Inhalt und objective Beziehung zu geben, verbanden sie damit Prädicate des innern Sinnes und die Erfüllung des Raums. Beide fanden noch keinen Widerspruch zwischen der Einheit der Substanz und der Erfüllung des Raums; Melissus entdeckte diesen zuerst, und Zeno entwickelte ihn weiter. Aber beide fanden sich in Verlegenheit, wenn sie der Einen Substanz Prädicate beilegen wollten, wodurch sie als reales Wesen bestimmt würde. Je mehr also die Vernunft den Begriff der absoluten Substanz von Allem, was nicht in ihr enthalten ist, absonderte, sie reiner aufzufassen strebte, desto leerer wurde diese an Inhalt. Und so würde denn endlich alles Wirkliche in eine bloße Idee verwandelt.

Der Grund dieser Idee wurde von allen Eleatikern nur auf eine dunkle Art in der Vernunft geahnet. Daher sehen sie auch die Vernunftkenntniß der Erfahrung entgegen, und ohne die objective Gültigkeit jener Idee bedauern zu können,

*) S. 182. habe ich bemerkt, daß φ , von dem Begriffe des Seyns ausging, worin der Hauptunterschied zwischen ihm und seinem Gegentheil beruht.

**) Vergl. das zu S. 192. Bemerkte. Wichtig bemerkt auch Buhle (Gesch. der neueren Philos. I B. S. 60.) daß die Eleatiker, weil sie die Einheit festhielten, entweder entschiedene Gegner der Volksreligion, wie Xenophanes, oder in Ansehung derselben entschiedene Indifferentisten waren und auf sie gar keine Rücksicht nahmen.

*) Im welchen Sinne φ . dem Seyn-Begränzung beigelegt, glaube ich in m. Num. zu S. 188. übereinstimmender mit den Bruchstücken des Parmenides angedeutet zu haben. Uebrigens enthält der obige Ausdruck unsers φ . einen offensbaren Irrthum; denn das Seyn wird nicht durch eine Figur begränzt, sondern wie eine begränzte Figur, aber zugleich auch diese Gränze sich selbst setzend und als Denken (vgl. meine Num. zu S. 191.) vorgestellt.

****) Vergl. S. 170.

oder nur das Bestreben dazu zu haben, glaubten sie in der Nothwendigkeit, mit welcher sie bei entwikkeltem Vernunftvermögen gedacht wird, ihre Wahrheit zu entdecken. Die Wahrheit ihres Systems bewiesen sie daher nicht durch Deduction der Hauptidee, *) sondern durch Widerlegung der Erfahrung und der Anwendung des Verstandes auf Erfahrungsgegenstände, wobei die objective Realität der Idee der absoluten Substanz schon vorausgesetzt wurde. Denn nur deswegen hielten sie die Erfahrung für Täuschung, weil sie dieser Idee widerspricht **). Das Verdienst, dieses System durch diese apagogischen Beweise zu begründen, erwarben sich aber nur Melissus und Zeno, vorzüglich der letzte. Xenophanes und Parmenides stellten es bloß auf. Der erste bemerkte den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft, ohne ihn lösen zu können ***), Parmenides erklärte die Erfahrung für Täuschung der Sinne ****), ohne weiteren Beweis, als den Widerspruch mit jener Idee. Melissus entwickelte diesen weiter, und Zeno endlich bewies sogar, daß die Erfahrung in sich selbst widersprechend sey. Und dadurch hat er sich unstreitig das größte Verdienst erworben. Denn eines der Hauptprobleme der Philosophie ist, die Ansprüche der Vernunft und des gemeinen Verstandes festzusetzen und beiden ihre gehörigen Grenzen anzuweisen. Bevor dieses geschehen kann, müssen die Mißhelligkeiten zwischen beiden zur deutlichen Einsicht kommen, wozu Zenos Raisonnement gegen die objective Realität der äußern Anschauungen und des Raums, der ihnen zum Grunde liegt, immer einen trefflichen Anfang machte. Es

*) Die Eleaten hatten das Bewußtseyn, daß die Grundidee, als solche, nicht abgeleitet werden könne aus einer andern. A. d. P.

**) Vom Zeno sagt der Verf. in den folgenden Zeilen richtig, daß er auch zu erwiesen gesucht, daß die Erfahrung sich selbst widerspreche. Vgl. m. Anm. zu S. 215. A. d. P.

*) Vgl. mein Anm. zu S. 179. A. d. P.

****) Er hob erst den Unterschied der Erfahrung und Vernunftkenntnis und ihren Widerstreit bestimmt hervor; vergl. Anmerkung zu S. 182. A. d. H.

ist nicht zu behaupten, daß sehr Denker auf diesem Wege weiter
fortging, und die Resultate der klassischen Philosophie erst
zu Platon Zeiten zum ernstlichen Nachdenken reigten. Inbä-
ger behielt diese Schule immer ⁷, sie wurde bis über Sokra-
tes Zeitraet durch die Megariker fortgepflanzt. Aber solche
originale Denker, wie Jense, traten in ihr nicht wieder auf.

1. 7) Die drei Platon behauptet, Cerrus der Empiriker in Beschreibung des
2. 11. Entschlusses von Gortius, der, da schon Demokrit seine ge-
3. 12. dacht hat, obgleich im fünften Jahrhundert v. Chr. gelebt haben
4. 13. wird, noch so unmäßig jener Entschluß sein kann, der den Cerrus
5. 14. Progenet in sein Haus aufnahm (vgl. auch Meno zum Diog. L.
6. 15. VI, 74) Cerrus stellt ihn an zwei Orten (Pyrrh. Hyp. II, 18.
7. 16. adv. Math. VII, 48, 49) mit dem Xenophanes dazum. zusammen,
8. 17. weil beide ein Kriterium der Wahrheit aufgehoben hätten, und sagt
9. 18. *ἵνα μὴ τις αὐτῶν ὑποκρίνηται*. Die Behauptung des Xenos
10. 19. des aber, die mit den Lehrammungen des Xenophanes auf eine
11. 20. hinaus kommen soll, führt Cerrus in der zweiten Stelle so an:
12. 21. *οὐκ ἔστιν οὐδὲν ὅτι ποῦντος ποῦντος καὶ ὅτι ποῦντος ποῦντος*,
13. 22. *καὶ ἐν τῷ πρῶτῳ καὶ ἐν τῷ δεύτερῳ ποῦντος*, *καὶ ἐν τῷ πρῶτῳ*
14. 23. *καὶ ἐν τῷ δεύτερῳ ποῦντος*. Aber wie es adv. Math. VII,
15. 24. 399. heißt *καὶ οὐκ ἔστι ποῦντος καὶ ποῦντος*, *καὶ πρὸς αὐτῷ*
16. 25. *καὶ οὐκ ἔστι ποῦντος καὶ ποῦντος* (vgl. VII, 384). Diese Behaup-
17. 26. tung aber stützt er auf eine Axiome des Cerrus (dieses ist
18. 27. *οὐκ ἔστι ποῦντος VII, 31.*) d. h. auf die Annahme daß die Sinne wahr
19. 28. seien, wie auch die folgenden Axiome annehmen. Es aber Xenos
20. 29. des auch im Uebrigen der Ansicht der Platon begeten
21. 30. ten sey, läßt sich mit Gewißheit nicht belassen. Wahrschein-
22. 31. lich ist jedoch das *οὐκ ἔστι ποῦντος* eine Axiome des Cerrus,
23. 32. die auf einer falschen Erinnerung beruht, denn das Uebrige
24. 33. ließe sich abetrennen stummend mit eleatischen Ansichten, von den Eleati-
25. 34. nungen erklären, die auf Sinnentzückung beruhen, so daß das
26. 35. *πρὸς αὐτῷ* doch nicht untrüßlich Gewand, die *οὐκ ἔστι ποῦντος* in der andern Stelle
27. 36. die erscheinenden Dinge bezeichnen. Die Gewand, die ich dafür an-
28. 37. fuhrt, sind erstens, daß Cerrus auch in dem Elia; wo
29. 38. er diese Behauptungen des Xenos behauptet, den Satz *οὐκ ἔστι ποῦντος*
30. 39. *ποῦντος* vordrängt, welches doch von den Sinnentzückungen und
31. 40. Platon gilt, als Hauptsatz beider anführt (VII, 384 und
32. 41. 399.) — zweitens, daß er in der Hauptstelle (adv. Math. VII,
33. 42. 40.) eine solche Axiome annehmen offenbar vorzuziehen. Er sagt
34. 43. *καὶ οὐκ ἔστι ποῦντος*; das aber ist falsch, und deshalb ungewiß ist,
35. 44. auch kein entscheidendes Kriterium ansetzt, noch aus der Axiome
36. 45. der Sinne geht. Denn wenn das höchste Kriterium,
37. 46. das über alle Dinge sich erstreckt, falsch ist, so ist not-
38. 47. wendig alles falsch; jedes aber sind die Sinne; also ist alles
39. 48. falsch. — Epictetus war doch des Empirikers Schluß. L. d. P.

Fünfter Abschnitt.

Philosophie des Heraklit.

Zwischen der sechzigsten und achtzigsten Olympiade lebten noch einige Denker, die, ob sie sich gleich nicht zu der Höhe der Speculation, welche die Eleatiker erreicht hatten, erhoben; dennoch durch mehrere scharfsinnige Forschungen eine Stelle unter den ältesten Philosophen sich erworben. Die Erfahrungswelt war der Kreis, auf welchen sich ihre Philosopheme beschränkten; die Principien, aus welchen sie alle Phänomene zu erklären suchten, waren bloße Naturkräfte, obgleich die Vernunft aus einem noch dunkel geahneten Bedürfnisse dieselben vergötterte. Ungeachtet der Einseitigkeit ihrer Vorstellungsart, und der Unerweislichkeit ihrer Principien, verdienen sie doch nicht allein wegen des Scharffsinnes, mit welchem sie die Phänomene der Natur, auch nach ihrer einseitigen und unvollkommenen Ansicht, erklärten, sondern auch deswegen Aufmerksamkeit, weil spätere Philosophen nach Sokrates auf den Hauptsätzen derselben ihre philosophischen Systeme zum Theil aufbauten. Zu ihnen gehörte Heraklit *).

Heraklit war zu Ephesus geboren, und blühte um die 69 Olympiade. Von seinem Leben ist sehr wenig bekannt, aber was wir aus demselben wissen, zeigt uns denselben als einen Mann von großem Geist und Character. Aufgefordert von seinen Bürgern, an der Verwaltung des gemeinen Wesens Antheil zu nehmen, schlug er es aus, weil er die Verfassung, die Gesetze und die Maximen der Regierung nicht billigte. Wahrscheinlich würde er auch dasselbe Schicksal, wie

*) Die untergeordnete Stellung, welche hier unser Verf. dem Heraklit und den folgenden Philosophen anweist wird durch das bedeutende Eingreifen derselben in die Vollenbung der philosophischen Naturansicht der Griechen widerlegt, wovon wir unten mehreres bemerken werden. A. d. P.

Hermoborus erfahren haben, welchen die Ephesier verbannten, weil sie keinen Mann, der sich durch irgend einen Vorzug auszeichnete, unter sich dulden wollten ¹⁾. Entfernt von allen Staatsgeschäften widmete er daher alle seine Mühe dem Nachdenken, dessen Frucht ein tiefsinniges Werk über die Natur war. Er legte dieses in dem berühmten Tempel der Diana als einen Schatz nieder, der nur verständigen Kennern zugänglich seyn sollte ²⁾. Daß es sehr dunkel geschrieben war, ist unter allen alten Schriftstellern ausgemacht. Ob aber dieser Philosoph absichtlich unverständlich schrieb, oder ob er die Fähigkeit sich deutlich auszudrücken nicht besaß, oder ob endlich damals die philosophische Sprache noch zu wenig ausgebildet war, dieß ist nicht eben so entschieden. Nach Aristoteles rührte die Dunkelheit vorzüglich daher, daß es schwer war, jene Schrift gehörig zu interpungiren, und die Beziehung der Worte auf einander zu bestimmen ³⁾. Hieraus läßt

1) Diogenes Laert. IX, §. 2.

2) Diog. L. IX, 6. Vielleicht schöpfte aus derselben Quelle Tatianus (orat. ad Graec. ed. Oxon. p. 11.) Aeltere Schriftsteller wissen nichts davon. Gewöhnlich kommt das im Alterthum berühmte und vielfach (besonders von den Stoikern Diog. IX, 15.) commentirte Werk, (vgl. Ritter Gesch. der ion. Phil. S. 79.) dessen Bruchstücke Schleiermacher in seiner Abhandlung (in Wolfs Museum für Alterthumswiss. 1 Bd.) mit eben so viel Fleiß als Scharfsinn zusammengestellt hat, unter dem, den Forschungen der ältesten griechischen Philosophen gemeinsamen, Titel *πρὸς φυσικὴν* vor. Auch den Titel *Μωμου* führt Diog. L. (IX, 12) an, welchen Schleiermacher aus einem Mißverständniß des Plato (Soph. p. 242. E.) erklären will. Die Einteilung dieses Werks in drei *loyou* nemlich in die Rede vom Ganzen, in die politische und die kosmologische, schreibt Schleiermacher mit triftigem Grunde den spätern Auslegern (S. 350.) zu. Aus den daraus vorhandenen Bruchstücken und den Angaben der Alten über dasselbe ergibt sich, daß dasselbe auch Ethisches enthalten habe, aber ungetrennt von dem Physischen, welches in der Ansicht der *φ.* das Herrschende war. Vgl. Schleiermacher a. a. O. bis S. 355. und Ritters Gesch. der ion. Phil. S. 76. ff.

3) Aristoteles Rhetoric. III, c. 5. *τα γὰρ Ἠρακλείτου διαμνησται, ἄγαν, δια το ἀδηλον εἶναι, ποτερον προσκείται, το ὑποτακτικόν η̄ το προτακτικόν.* Als Beispiel führt er den Anfang dieser Schrift an: *τοῦ λόγου τοῦ ὁ σκοπὸς αὐτοῦ ἀφ' ὧν αὐτὸς ἀνθρώποις γινώσκειναι.* [Ihm folgt Demetrius de elocutione §. 192. p. 78. ed. Schneider, Vgl. Sext. adv. Math. I, 301.

sich noch nicht folgern, daß Heraklit nicht habe verstanden seyn wollen, wie Cicero und mehrere spätere Schriftsteller behaupten³⁾. Indessen ist doch soviel gewiß, daß Heraklit deswegen den Beinamen des Dunkeln (*οξοταυος*) erhielt⁴⁾.

Als Lehrer des Heraklit nennt Diogenes und Euidas den Xenophanes und Hippasus von Metapontum. Dieses Datum aber erfordert noch eine schärfere kritische Untersuchung. Das Ansehen dieser Schriftsteller selbst ist zu gering, um darauf etwas zu bauen, und was Xenophanes betrifft, so ist es nach dem Zeugniß des Eotion, welches Diogenes als Quelle anführt, nur eine von einigen Schriftstellern angenom-

3) Cicero de natura Deor. I, c. 26. III. c. 14. de divin. II, 64. Diogenes IX, 6. Das Urtheil des Sokrates von Heraklits Schrift aber, (Diogenes Laert. II, §. 22. vgl. IX, 11.) beweist, daß sie nicht ganz unverständlich, sondern nur schwer zu verstehen war. Was ich verstanden habe, sagte er, ist vortrefflich, wahrscheinlich also auch das, was mir unverständlich geblieben ist. Aber freilich müßte man dazu einen delischen Schwimmer haben.

4) Aristot. de mundo V. p. 374. E. ed. Casaub. Lucretius I, v. 640. Cicero de Finib. II, c. 5. Plot. Enn. IV, 8. 1. Seneca Epistol. 12. [Gegen den Vorwurf der absichtlichen Dunkelheit, welche erst einem spätern Zeitalter angehört, hat Schleiermacher in seiner genannten Abhandlung den Heraklit gründlich vertheidigt (S. 329. ff.) Er meint, daß Heraklits Dunkelheit nur eine grammatische gewesen sey, im ersten Anfange der philosophischen Prosa höchst natürlich und verzeihlich.“ Mit Recht aber bemerkt Ritter (a. a. O. S. 82. ff.) daß wenn der Grund jener verachteten Dunkelheit allein in der Beschaffenheit der alten Prosa läge, dann Heraklits Zeitgenossen und noch frühere Philosophen in gleichem Maße gewesen seyn würden, ohne daß wir doch so häufige Klagen über ihre Dunkelheit hören. Man wird also wahrscheinlicher annehmen, daß jene grammatische Dunkelheit, welche Aristoteles erwähnt, und welche mit der Rohheit der ältern Prosa auch wohl zusammenhängen kann, zugleich eine eigenthümliche, in der Weisheitsart des Heraklit begründete gewesen sey, weshalb ihn auch der Sillograph Timon (beim Diog. L. IX, 6.) den räthselhaften (*αἰνιγματώδης*) nennt. Hierauf weisen ebenfalls seine Bruchstücke hin: welche seine Vorliebe für einen Vortrag aussprechen, der sich kunstlos dem Einfluß der Begeisterung hingibt und von dem Höheren nur andeutend redet. Daher die schwärzliche Kürze und bildliche Einflechtung seiner Gedanken. Ausdrücklich sprechen diese Vorliebe die bei Schleiermacher a. a. O. S. 333. ff. unter Nummer 9 — 12. aufgeführten Bruchstücke aus. Zus. b. S.]

mene Meinung ⁵⁾). Mehr Gewicht hat eine Stelle aus Heraclit's Schrift selbst, welche Diogenes anführt: „Bielwiseret ist noch keine Cultur der Vernunft; sonst hätte sie auch Hesiodus, Pythagoras, Xenophanes und Helatäus weise gemacht. Alle Weisheit bestehet nur darin, das Gesetz zu erkennen, nach welchem Alles in Allen regiert wird“ ⁶⁾). Heraclit muß also doch wenigstens Kenntniß von den Schriften jener beiden Philosophen gehabt haben; und das ist auch das einzige, was daraus folgt. Großen Einfluß auf seine Philosophie hat jene Kenntniß wahrscheinlich nicht gehabt. Am ersten könnte man dieses noch von Hippasus kosmologischen Ideen vermuthen, da sie mit denen des Heraclit einige Aehnlichkeit haben ⁷⁾). Desto mehr hat vielleicht Alles dieses zusammen genommen auf seinen philosophischen Geist gewirkt, von dessen Gange sich hier und da noch einige wenige Spuren aufgezeichnet finden ⁸⁾). In seinen Jünglingsjahren hatte

⁵⁾ Diogenes Laert. IX, §. 5.

⁶⁾ Diogenes Laert. IX, §. 1. πολυμαθὴν ποὺ οὐ διδάσκει. Ησίοδον γὰρ αὐτὸς ἰδίδασκε καὶ Πυθαγόρην, αὐτὸς τὸ Ξενοφάνη τε καὶ Ἑλεταίον. ἀλλὰ γὰρ ἐν τῷ σοφῷ ἐπιστάσθαι γνῶμην ἥτις εὐχρηστέαται παντὶ διὰ παντὶ.

⁷⁾ Ueber diesen s. oben S. 146. unsre Anmerkung. Die Nachricht beim Suidas (s. v. Ἡρακλ.) daß Heraclit den Xenophanes und Hippasus zum Lehrer gehabt, gründet sich, was den letztern anlangt, wahrscheinlich auf die Lehre des Hippasus, daß Feuer der Grundstoff der Dinge sey, wovorein beide bei Aristoteles und Simplicius oft neben einander genannt werden (vgl. Anm. 9.) Aber es ist theils ungewiß und unwahrscheinlich, daß dieß Heraclit so behauptet habe, theils scheint selbst Suidas jener Angabe keinen Glauben beizumessen, denn er sagt auch: οὗτος ἐμαθῆταί τινος οὐδενὸς τῶν φιλοσοφῶν, αὐτὸς δὲ καὶ ἀπὸ μαλακῆς ἡσυχίης. X. d. §.

⁸⁾ Einstimmig legt das Alterthum dem Heraclit eine von seinen Zeitgenossen ganz abweichende Geistes-eigenthümlichkeit bei, die sich nach Arist. Eth. Nic. VII, 5. Magn. Mor. II, 6. als Eigensinn im Festhalten eigener Meinungen, im Praktischen als düsterer, menschenfeindlicher Sinn, oder vielmehr als Verachtung der Menge (nach Theophrast's Stelle bei Diog. L. IX, 6. Vgl. Tatianus orat. ad Gr. p. 11.) gezeigt habe. Unzufrieden mit dieser wie mit der Weisheit seiner Vorgänger überließ er sich ganz den Meditationen seines eigenthümlichen Geistes. Mit Grund beschwichtigt daher Schleiermacher a. a. O. S. 383. ff. die Ausführungen der Späteren, welche, durch geringe Aehnlichkeiten geleitet, ihm irgend einem Lehr-

sein Geist eine skeptische Richtung genommen; im Alter war er der größte Dogmatiker; dort behauptete er nichts zu wissen, hier war er überzeugt, Alles zu wissen⁷⁾. Es wäre zu wünschen, daß uns die Ursache seines frühern Zweifels an aller Erkenntniß auch wäre gemeldet worden; sie würde manchen Aufschluß über seinen Dogmatismus geben. Wenn wir uns nicht sehr irren, so wirkte bei ihm derselbe Grund, der auch späterhin bei den Pyrrhoniern von so großem Einfluß war. Bekannt mit den Meinungen mehrerer Denker über die Entstehung der Welt und die Natur der Dinge in derselben, konnte er bei dem Widerstreite derselben keine mit Ausschließung der übrigen für die wahre erkennen, und sein Verstand blieb unentschieden. Dieser Zustand war aber nicht das Resultat einer strengen Untersuchung des Erkenntnißvermögens, sondern nur eine durch das Unvermögen, den Grund der widersprechenden Meinungen zu entdecken, abgeknichtete und daher immer peinliche Zurückhaltung. Natürlich suchte er daher aus diesem Zustande sobald als möglich heraus zu gehen, und für sich ein System zu gründen, welches wo nicht Ueberzeugung doch Befriedigung mit sich führte. Es kam nur auf den Weg an, auf welchem dieses zu suchen war. Eine glückliche Ahnung der Wahrheit führte ihn an den einzig richtigen; aber er wußte ihn nicht mit Glück zu betreten. Heraklit besaß von Natur eine gewisse Art von Stolz, der sich auf das Gefühl seiner Geisteskräfte stützte. Er nahm sich da-

rer gehen, um seine Philosopheme von frühern ableiten zu können. Dagegen können wir sagen, daß seine philos. Lehre durch das Größere gefordert war; nemlich durch den Gegensatz der Eleaten, welchen auch Plato (Theaet. 180. E. Soph. 142) hervorhebt.

A. b. S.

- 7) Diogenes Laert. IX, §. 5. [Vergl. Procl. in Tim. p. 106. Nur daß dieses Alleswissen als das Wissen des Allgemeinen, des *λογος κοινος*, von dem er sonst auch spricht, nicht als das Wissen des Besondern, oder das historische Wissen zu verstehen ist, da ja P. selbst das Einzelwissen als unheilsam verwirft (vgl. Anm. 6.) und es selbst an Pythagoras tadelte. (Vgl. mit dieser Stelle Diog. L. VIII, 6. wo Heraklit von dem historischen Wissen des Ägyptern spricht). So mochte wohl die obige Stelle des Diogenes nur ausdrücken, daß er erst im Alter zu einem wahren und festen philosophischen Wissen gelangt sey. Auf. d. S.]

her vor, niemanden als sich selbst sein System zu verdanken; er fing an sich selbst zu erforschen, und aus sich selbst sein Wissen zu schöpfen. Die bekannte Inschrift des Tempels zu Delphi: Erkenne dich selbst, die einen tiefen Eindruck auf ihn machte, hatte ebenfalls die Aufmerksamkeit auf sein eignes Gemüth gelenkt *).

Es ist zu bedauern, daß wir zwar den Punkt wissen, von welchem das Philosophiren des Heraklit ausging, aber nicht das Ziel, auf welches er kam; wir können nicht einmal den ganzen Weg übersehen, den er bis zum Endpunkte zurücklegte, und wir kennen sein philosophisches System viel zu unvollständig, als daß wir jene Resultate mit Sicherheit da-

8) Diogenes Laert. IX. §. 5. αὐτὸν οὐκ ἐζητοῦσθαι καὶ μάστιγισσιν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ. Plutarchus advers. Coloten. p. 118. Ο δὲ Ἡρακλείτης οὐ μόνον τὴν αὐτὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἀπορροήν ἐδίδεκεν. καὶ τὸν αὐτὸν ἐν αὐτοῖς γραμματικῶν διαφορῶν ὁνομαζομένους τοὺς ἑαυτοῦ αὐτὸν. [Schwerlich möchte sich der Sinn des in diesen Stellen enthaltenen Heraklitischen Ausspruchs genau bestimmen lassen, den schon die alten Berichtserzähler verschieden auffassen. Diogenes bezieht ihn auf die Selbstständigkeit, mit der auf die Form der Heraklitischen Forschung; Plutarch auf den Gegenstand derselben, das eigne Selbst. Schleiermacher nimmt die Suchen seiner selbst in der besondern Weise, die sich aus dem Geiste der Heraklitischen Lehre zu ergeben scheint, indem er zugleich eine Stelle bei Stobäus (XXI. serm. p. 176. Ἡρακλείτης τὸν αὐτὸν γινώσκων ἀπορροήν οὐκ ἔδει ἑαυτοῦ μάστιγιν αἰδοῦν, welches letztere er aber für eine Veräufserung des μάστιγος αὐτοῦ hält) darauf bezieht; so daß Heraklit habe sagen wollen, „er habe in jenem ewigen Flusse sich selbst gesucht, und auch sich nicht gefunden als findend, beharrend, eben daraus aber sey ihm alle Erkenntniß erst aufgegangen“; so daß der Keim seiner ganzen Weisheit eben dieses sich selbst Versuchen und nur in der gemeinsamen Vernunft finden könne gewesen seyn. E. a. a. O. S. 531. Ritter will umgekehrt den Gedanken von dem ewigen Flusse der Dinge, als den Grundgedanken der Heraklitischen Lehre, mittelst jenes Ausspruchs erklären (Gesch. der ion. Phil. S. 156 ff.). Der Sinn dieses Ausspruchs sey, Heraklit habe von der Erforschung seines eignen Selbst ausgehend, in ihm das Verhältniß gefunden, wie das All gelenkt wird, und indem er die Quelle seines Lebens aufgesucht, sey ihm diese selbst in das eine Leben des Weltalls versunken, so daß Heraklit, von der physischen Betrachtung des menschlichen Geistes zu seiner Naturansicht gelangt sey“. — Mit Gewißheit läßt sich nur das Eine sagen, daß Heraklits Lehre aus einer tiefen und bewußten Forschung über das Leben hervorgegangen, wobei der Mißbrauch durch die atomische Lehre nicht ausgeschlossen ist.]

raus zu entwickeln wagen könnten. Denn die dunkle Schreibart dieses Mannes hat wahrscheinlich die Folge gehabt, daß man seine Philosopheme weder alle richtig verstand, noch sie der Nachwelt im Zusammenhange überlieferte. Hätten wir sein ganzes System im Zusammenhange vor uns liegen, so könnten wir den Gesichtspunct, aus welchem, und die Probleme, für welche er sein Gemüth zu erforschen suchte, entdecken. Von allen diesen läßt sich jetzt nur wenig bestimmen. Die Data, welche uns jetzt davon bekannt sind, verstaten uns kein anderes Resultat, als daß Heraklit auf einem guten Wege sich befand, ohne noch zu wissen, worauf er blicken und was er erforschen solle. Das Problem, welches er sich vorlegte, scheint, wenn man auf die obigen Data und die uns bekannten Philosopheme desselben eine Vermuthung wagen darf, kein anderes gewesen zu seyn, als: Welches ist der Grund von den durchkreuzenden und widersprechenden Meinungen der Menschen, daß sie über keinen Gegenstand einig sind, und daher nichts wissen? Denn hierauf beruht nach unserer obigen Vermuthung seine *) Ekepsis. Dieses Problem hätte ihn auf eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens führen müssen; allein er kam statt dessen auf die Natur der Dinge zurück, eine Folge, die uns in jenen Zeiten nicht befremden darf. Denn man findet nur das, was man sucht. Sein System enthält wirklich nach seiner Ansicht eine Auflösung jener Frage. Dieses ist kein unwichtiger Grund für die Richtigkeit unserer Vermuthung, und wir sehen uns dadurch in den Stand gesetzt, in seine Philosopheme einen etwas bündigern Zusammenhang zu bringen.

Heraklits kosmologisches System war dem der Ionischen Philosophen in Ansehung des Gesichtspuncts nicht unähnlich, obgleich in den Resultaten sehr davon verschieden. Woraus ist alles entstanden? Dies war die Frage, durch deren Beantwortung sie das Grundwesen der Dinge zu erforschen

*) s. oben Zusatz zu Anmerk. 7.

glaubten. Auch Heraclit machte dieses Problem zum Gegenstand seines Nachforschens, nur mit dem Unterschiede, daß er in seinem Systeme schon etwas deutlicher den Urstoff von der Utkraft unterscheidet, und nach erweitertem Gesichtskreise schon auf weit mehrere Erscheinungen Rücksicht nimmt.

Der Grundsatz, der unsern Philosophen dabei, zum wenigsten dunkel, leitete, war: Dasjenige Wesen, welches alles Leben, alle Wirksamkeit in der Natur hervorbringt, und von der Art ist, daß es mit seiner Einheit alle übrigen Dinge durchbringt, auflöst und verändert, das ist das Grundwesen *), die erste Ursache aller Erschei-

*) Hier muß sogleich bemerkt werden, daß Heraclit, wenn er überhaupt von einer *αρχή* der Dinge ausdrücklich gesprochen hat, woran sehr zu zweifeln ist, den Ausdruck in einem ganz andern Sinne genommen, als er von den andern ionischen Philosophen gebraucht wird; es ist ihm nemlich das Feuer nicht eine ursprünglich ruhende physische Substanz, etwas, was in den Erscheinungen unverändert bliebe, sondern das in allen Erscheinungen sich verändernde Grundwesen, in seiner Erscheinung das Bewegteste, und als solches das Sinnbild aller Bewegung; die ewige ununterbrochene Bewegung aber, oder das ewige Werden, das eigentliche Grundprincip seines Systems, welches sich ausspricht in dem *πᾶσι παρ' ἑαυτοῦ* (s. Anm. 17.). Was aber jenen Ausdruck *αρχή* anlangt, so möchte schwerlich jemand, welcher die vorhandenen Bruchstücke heraclitischer Philosophie unbefangenen geprüft, und durch dieselben die Grundanschauungen jenes Mannes aufgesaßt hat, abgeneigt seyn, mit Schleiermacher (S. 371. und 444.) zu urtheilen, daß Aristoteles Heraclits Philosophem vom Feuer mit Unrecht neben den Philosophemen der andern Ionier unter seine Rubrik der *αρχή* gebracht habe. Hiermit scheint es auch zusammenzuhängen, daß selbst Aristoteles anderwärts die *ἀνάρχουσα* (vgl. Anm. 23.), und eine damit übereinstimmende Meinung Anderer die Luft (s. Anm. 10.) als das Princip nennt, wenn sie nicht etwa das Feuer mit der Luft (*ἀεὶ ὁριον οὐρανὸν* bei Stob. serm. I. p. 158.) verwechselten. Denn nach dem angeführten Grundgedanken des Heraclit kann es kein elementarisches Grundprincip geben, woraus alle Dinge entstehen und das ihnen unverändert zum Grunde liege; was eigentlich die materielle Grundursache (*αρχή*) im Sinn der alten ionischen Kosmophysiker sagen will. Ja auch eine zweite Angabe des hierin schwankenden Sertus; welcher anführt, daß Xenodorus nach Heraclits Meinung die Zeit für einen Körper gehalten habe, weil sie sich nicht von dem Wirklichen und vom ersten Körper unterscheide (adv. Math. X, 216 und 230 — 233.) läßt sich wohl daraus erklären. Heraclit sagte in den Dingen das Werden auf. Da nun die Zeit

nungen. Dieses ist nach vielfältigen Erfahrungen das Feuer⁹⁾. Diese Bemerkung ist sehr wichtig, um das heraklitische System verständlicher zu finden, und Widersprüche, die zu offenbar sind, als daß man sie einem Denker auch in jenen Zeiten beitreffen könnte, aus der Darstellung desselben zu verbannt. Das Feuer kommt nehmlich in verschiedener Bedeutung vor. Heraclit versteht unter demselben bald die Urkraft der Natur, durch welche alle Veränderungen sowohl in der physischen als geistigen Welt bewirkt werden, bald den Zustand, in welchen alle Dinge durch das Feuer auf-

die Form des Werdens, oder das Werden in abstracto ist, so konnte ihm die Meinung beigelegt werden, er halte die Zeit für einen Körper; denn ihm erschien das Körperliche nicht als absolut Ausdauer, Beharrliches, sondern nur als relative Hemmung entgegen gesetzter Bewegung (s. unten). Indem nun H. ferner unter den körperlichen Verwandlungen derselben Verwandlung, die in das Gebiet der Lust ausgreift, wie wir später sehen werden, einen Vorzug gab, so konnte ihm auch ferner die Meinung beigelegt werden, die Zeit sey von dem ersten Körper (welches Ausdauers sich aber H. gewiß nicht bediente) oder dem Princip der Bewegung nicht verschieden. Wieder einleuchtend scheint mir Ritter jene Angabe (S. 125.) anß die Verbindung der Zeit mit dem Begriff d'αἰών zu beziehen. I. b. 5.

9) Aristoteles Metaphysik. I. c. 5. *Ἰππασος δὲ περὶ — καὶ Ἡρακλείτου ο Ἰππασίος* (sc. αρχὴν τῆς αἰῶνος) Platonch. Delect. Phil. I. c. 5. Diogenes Laert. IX, 9. 7. *Ἐκ πυρός τε πάντα συνιστάνται, καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύονται*; et §. 8. *Ἡρᾶκλειτος στοιχεῖον α. τ. λ.* Simplicius in Physica Aristotelis p. 6. a. *Ἰππασος — καὶ Ἡρακλείτος — πῦρ ἐκαστὸν αὐτὸ τῆς αρχῆς, καὶ ἐκ πυρός ποιεῖται τὰ πάντα περὶ αὐτῆς καὶ μακρῶς, καὶ διαλύεται πάλιν εἰς πῦρ, ὡς τῆς αἰῶνος φύσεως φύσις τῆς ὑποκειμένης. πῦρος γὰρ εὐμαρὴν εἶναι φασί, — καὶ ἀπλοῦται καὶ αὐτὸς τὸ ζωογονεῖν καὶ δημιουργεῖν καὶ πεπρωμένον καὶ διὰ πάντων χωρὶς καὶ πάντων ἀλλοιωτικόν τῆς θερμότητος διασπόμενον, τὸ αὐτὸ εἶχον τὴν δόξαν. — εἰ δὲ αὖ στοιχεῖον μὴ τὸ ἐλαχίστον εἴη, εἰ δὲ γινώσκω τὰ ἅλλα καὶ εἰς ὁ ἀναλύεται, λεπτομικρότερον δὲ τῶν ἄλλων τὸ πῦρ, τοῦτο αὖ εἰς μέγιστα στοιχεῖον. Ἐξήματα ἑστὶν ἐνὶ αὐτῷ ὡς ἐν Ἀριστοτέλει Metaphysic. I, c. 7. [Diese Stelle aber erinnert wiederum an die Stelle Plato's im Kratylus p. 612. *Διδοὶ γὰρ ἡρῶνται τὸ παντὶ αὐτῷ ἐκ πορείας, τὰ μὲν πάλιν αὐτοῦ ἐκδομῶνται τοιοῦτον τὸ αὐτῷ αὐτῷ οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τὸ τε αὐτὸ αὐτῷ αὐτῷ τὸ διαξίον, δι' οὗ πάντων τὰ γινώμενα γίνονται. αὐτῷ δὲ τῷ χρίσταιν τοῦτο καὶ λεπτοτάτον. οὐ γὰρ αὖ δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ αὐτοῦ αὐτῷ πῦρος, ἢ πρὶ λεπτοτάτον τὸ πῦρ, ὡς αὐτὸ μὴδὲν στήναι, καὶ ταχίστον, ὡς χρῆσθαι ὡς αὐτῷ τοῖς ἄλλοις.* I. b. 5. Auf. b. 5.]*

gelöst werden *). In der ersten Bedeutung kann man nicht fragen, ob das Feuer einfach, oder mit andern Stoffen vermischt sey, denn es ist bloß von einer allwirkenden Kraft die Rede; dadurch ist aber die Mannichfaltigkeit der Stoffe in der zweiten Bedeutung auch keineswegs gelugnet. Weder die neueren noch die ältern Schriftsteller haben diesen Unterschied bestimmt genug gefaßt, und daher führen ihre widerstreitenden Nachrichten und Erklärungen 19). Vielleicht gelingt es uns,

- *) Das Feuer bedeutet beim Heraclit, wenn wir uns an dessen Urtheile stützen und die ältesten Uebersetzungen halten: 1) die allwissende und bewegende Kraft der Dinge, das immer in Verwandlungen begriffene Grundwesen, das aber nach bestimmten Gesetzen sich immer Verwandeln und in diesem Verwandeln sich Gleichbleibendes. Hierher gehören die Stellen, in welchen die Welt dem Feuer gleichgesetzt wird, wie das Bruchstück beim Schemus, wo von dem ewig lebenden Feuer die Rede ist (S. den Zusatz zur 12. Anmerk.) 2) Hierher gehört auch Schürstmoor S. 483. und f. mit Recht die Stelle in Platon's Kratylus p. 412. (vgl. damit Ritter a. a. O. S. 91. f.) Hierher gehört ferner das *πυρρον* 944' *ou* *απύρρον* bei Simplicius ad Ar. de coelo III, 1. l. 2081 sq. wodurch das *πυρρον* des Aristoteles (vgl. Anm. 16.) bezeichnet und die *πυρρην* *πυρρην* (vgl. Simplic. in phys. 62.) genau bestimmt wird; eben so das *αἶδιον* *πυρ* bei Simplic. ad h. 54. (f. Anm. 37.) und die *ἰσχυρὰ* *πυρ* in der stoischen Theorie. 3) das erscheinende und gewordene Feuer, oder die höchste und letzte Stufe der Verwandlungen jenes bewegenden Princip, welche sich zugleich als die äußerste Grenze des Bewegten in der Welt darstellt (Hierher gehören die Stellen, in welchen das Feuer unter den Verwandlungsstufen der Dinge angeführt wird), insbesondere aber das Feuer, wie es sich selbst aus dem Wahren sich erzeugend darstellt wird. Die Natur des erscheinenden und mit der Wärme verbundenen Feuers, durch welches eben auch der Proceß des Werdens und Vergehens in der Natur bestimmt und bezeichnet wird, war, wie schon Simplicius durch das *πυρρον* und *ἀπύρρον* mit *πυρρην* u. s. l. in der (Anm. 9) angeführten Stelle andeutet, der Grund, warum jenes bewegende und blühende Princip selbst Feuer genannt wurde. Von dem nun möchte Heraclit schwerlich abensoll bestimmt unterschieden, und also wohl in mehreren Ausdrücken unter einem Ausdrucke vermischt haben. Ein solcher Unterschied liegt aber dem bei Clemens (pseudopap. II, 20. p. 229.) aufbewahrten Heraclitischen Ausspruche zum Grunde: *το* *πυρ* *δυναμὴ* *αὐτὴ* *τῆς* *ἀσθενείας*, was auf in dem untergehenden Feuer seinen Gegenstand hat. H. d. A.
- 20) Diese dreizehn Punkte sind: 1) ob Heraclit Feuer oder Luft für das oberste Princip gehalten; Sextus Empir. advers. Mathematic. IX, f. 560. X, 233. [S. m. Anm. zu S. 236. u. die Anm. zu Cap VI.] 2) ob er die Entstehung der Dinge durch Verwandlung eines urursprünglichen Stoffes, oder durch Absonderung und Verbindung verschiedener Stoffe

durch folgende Begründung der Hauptsätze dieses Systems deutlicher vorzustellen.

1. Das Feuer ist diejenige Kraft, durch welche alle Veränderungen in der Welt wirklich werden. Es bewirkt die Auflösung der verschiedenen Materien; aus denen die Körper bestehen *), und wiederum ihre Absonderung aus der Masse und neue Verbindung **). Dieser Hauptsatz gründet sich wahrscheinlich auf Beobachtungen über die Entstehung und das Wachsthum der Pflanzen und Thiere, bei welchen die Wärme sich als das belebende und wirkende Princip bewährt. Hierzu kamen noch so viele Erfahrungen von der Wirksamkeit des Feuers sowohl in der Natur,

erklärt habe. Die erste Erklärungart ist die gewöhnliche. (C. Cap. II. und V. und das dazu Bemerkte.)

*) Wie von dem Feuer verschiedene Materie abzunehmen, berechnen und die alten Zeuanisse nicht; hingegen sind dem Heraklit alle Dinge Verwandlungen (Metamorphosen) des Feuers. Vgl. Diag. IX, 8. *ἡ γὰρ τοῦ στοιχείου, καὶ πυρὸς ἀποδείξῃ τὰ πάντα*. s. auch die unten (zu Cap. V. und Anmerk. *) angeführte Stelle des Simplicius. Eine solche Meinung mochte aber wohl durch materielle Deutung des Nam. γ. angeführten Stellen entstehen. A. b. S.

11) Stobaeus Eclog. Physic. T. I. p. 304. *Ἡρακλείτου καὶ Ἰπποκράτους τὸν αἰὲν τὸν ἀπέραντον τὸ πῦρ. πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμεγέθυντον εἰς αὐτὸ συντελλόμενον γίνεται γῆ. ἐκείνη ἀναχαινομένη τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ πυρὸς, φασὶν ὕδωρ ἀποτελεσθῆαι. Ἰσχυρὸν δὲ τὸν ποταμὸν καὶ τὰ σωματὰ καὶ αὐτὰ ἀναλυνθῆαι (ἀρῶνθαι) ἐν τῇ ἀπύρῳ. Vgl. Plutarch. placit. Philos. I. c. 3. und de Ei apud Dalphos edit. Huet. Vol. IX, p. 227. εἰς γὰρ αὐτὴν (τῇ ἀπύρῳ) ἐκ μὲν ταύτης τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὐτὴν ἀποτελεῖ, πῦρ δ' ἀνταμειβόμενα πάντα, φασὶν ὁ Ἡρακλείτης, καὶ πῦρ ἀπέραντον, ἀσπερ χρύσειον χρυσάται καὶ χρυσάτων χρύσεον.*

Die Stelle des Stobaeus erscheint, mit andern Stellen und Heraklitischen Bruchstücken insbesondere verglichen, als ein mangelhafter Bericht über den Kreislauf der Dinge; s. unten Cap. V. Was aber der Verf. damit erweisen will, beweist sie nicht, nemlich eine von dem Feuer verschiedene Materie; denn das Dichtheiligste (τὸ παχυμεγέθυντον) wovon in derselben gesprochen wird, gehört dem Feuer selbst an, darum heißt es in der ersten Stelle des Plutarch auch ganz den Himmel: τὸ παχυμεγέθυντον αὐτὸν, d. i. des Feuers, so daß in beiden Stellen die Erde als Verdichtung oder Erstarrung des Feuers angesehen wird. Aus der zweiten Stelle des Plutarch aber, in welcher bloß das Feuer als αὐτὴ von der Welt unterschieden wird, darf aber (wahrscheinlich nach dem eignen Ausdrucke des Heraklit) das Feuer und die Dinge mit Gold und Geldeswerth verglichen werden, läßt sich so etwas auch nicht entnehmen. Auf. d. S.

als in den Künsten. Und weil es in so vielen Fällen eine Kraft äußert, welche die übrigen Naturkräfte überwindet, so hielt sich Heraclit für berechtigt, das Feuer für die einzige oder doch die oberste Naturkraft anzunehmen, welcher alle übrigen untergeordnet sind.

II. Der ursprüngliche Zustand der Welt ist Feuer gewesen. Und es wird einst eine Zeit kommen, wo die ganze sichtbare Natur in Feuer wieder aufgelöst werden wird.¹²⁾ Denn das Feuer ist die mächtigste durchdringendste Kraft, welche alles auflöst. Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn dieses Feuer aus lauter homogenen Theilen bestünde, sondern, das Feuer durchdringt alle verschiedenen Körper und versetzt sie in einen feurigen, flüssigen Zustand, ohne daß die Verschiedenheit der Stoffe dadurch aufgehoben wird^{*)}. Die Gründe dafür sind folgende: 1) Heraclit behauptete, Alles entstehe durch Kampf, Streit, das

12) Aristoteles Physicor. III, c. 5. ὅταν ἡφανιστοὶ ποιοῦν ἀπ' αὐτῶ γινώσκουσιν ποτὲ πύρ. Clemens Alexandrin. Stromat. I. V, 16. p. 713. (ποσμός) ὅτι καὶ εἰς αὐτὸ πύρ αὐτὸ ζῶν, ἀπτομένην μὴτρον καὶ ἀποσπέννυμεναι μανρῶν. Eigene Worte des Heraclit. (Dieses Bruchstück scheint gerade der obigen Meinung der Welt zu widersprechen; denn erstens ist hier die Welt selbst das Feuer und von ihm dem Wesen nach nicht verschieden; zweitens werden die Verwandlungsarten Verlöschen und Entzünden genannt, nicht Absonderung und Verbindung einer vom dem Feuer verschiedenen Masse; drittens heißt die Welt ein ewig lebendes Feuer, was noch deutlicher hervortritt, wenn man auch den Anfang des Heraclitischen Bruchstücks hinzufügt: νομοὶ τοῦ αὐτοῦ ἀναττοῦ αὐτὸ τὴν ζῶν αὐτὸ ἀρδύμεναι ἀποττοῦν. wo es denn fortgeht αὐτὸ ὅτι καὶ etc. Was aber den von Aristoteles erwähnten Ausdruck Heraclits betrifft, so konnte φ. nach seiner Ansicht von dem steten Flusse der Dinge dieses in einem ganz andern Sinne sagen, als in welchem es Aristoteles gemeint zu haben scheint (s. Schleiermacher a. a. O. S. 456. f.) nemlich so, daß Alles lebend einmal in der Gestalt des Feuers erscheine; wenn nicht gar diese Behauptung selbst nur eine Folgerung ist, welche Aristoteles aus seinem Princip zog. S. die Anmerk. zu Cap XI. Wenn aber das Feuer ein ewig lebendes d. i. bewegtes genannt wird, und Alles Verwandlung desselben, so kann man nicht von einem ursprünglichen Zustande der Welt reden, in welchem sie durch das Feuer gewesen) als ob sie es nicht auch noch jetzt und immer wäre.

Bis. d. φ.]

*) s. unsere Bemerkungen zu Cap 1.

heißt, durch Gegenwirkung, welches sich ohne verschiedenartige Materien nicht denken läßt¹³⁾. — 2) Nach dem Zeugniß einiger Alten nahm Heraclit noch vor dem Feuer gewisse untheilbare Materien (*ψυμματα*) an¹⁴⁾. Der Ausdruck von dem Einem^{*)}, unter welchem nichts, als das Feuer zu verstehen ist, kann auf verschiedene Art gedeutet werden; aber man kommt doch immer darauf zurück, daß entweder die Welt in dem Zustand ihrer Auflösung aus gewissen untheilbaren Theilen, die also durch das Feuer nicht aufgelöst werden können, bestehe, oder daß das Feuer, wenn es die Körper auflöse, gewisse untheilbare Materien vorfinde^{**)}. Diese Materien können zwar sowohl homogen, wie etwa die Atomisten behaupteten, oder verschiedener Art seyn. Obgleich nun nicht bestimmt ist, von welcher Art sie sind, so ist doch nach dem ersten Grunde ihre Verschiedenartigkeit wahrscheinlicher.

III. Alles ist in beständigem Wechsel von Veränderungen¹⁵⁾. — Aus der Erfahrung konnte es

13) Diogenes Laert. IX, §. 8. Plato Sympos. c. 12. ed. Wolf. Steph. p. 186. Aristotel. de Mundo c. 5. [Die letztern Stellen kommen unter Anmerk. 33. vor. Das Verschiedene aber, von welchem in denselben die Rede ist, sind Verwandlungen des Feuers nach Heraclits Grundansicht. Zus. d. S.]

14) Stobaeus Eclog. Phys. T. I. p. 350. *Ἡρακλείτης ἔχει τὸν λόγον δοῦναι τῶν ψυμμάτων καταλείπειν*. Plutarchus De creat. Philoa. l. c. 13. *Ἡρακλείτης ψυμματα τινα εἰσάγει καὶ ἀπὸ τῶν στοιχείων*. Hierzu kommt noch die angeführte Stelle des Stobaeus p. 304. wo feine und grobe Theile unterschieden werden. [Die Zeugnisse der spätern Compiler, welche hier der Verf. für das Obige beibringt, sind zu unsicher, als daß darauf die Behauptung einer atomistischen Lehre des H. mit Aetius gegründet werden sollte, die sonst dem Geiste und Principe des Heraclitischen Systems widerspricht. So urtheilen auch Schleiermacher a. a. O. S. 362. und Ritter a. a. O. S. 97. Der erste vermuthet sogar eine Verwechselung des Heraclides mit Heraclit. Zus. d. S.]

*) Der Verf. meint in der citirten Stelle des Plato Sympos. το μὲν ἓν φησὶ διαπεποιητὸν αὐτὸ αὐτὸν οὐκ ἐπεισάγει. X. d. S.]

**) Aber wie wird man dieß mit der Annahme des Aristoteles, daß das Feuer *ἄσχητον* sey, verbinden, wenn man dieser Annahme folgt, wie unser Verf. S. auch Zus. zu Anm. 11. X. d. S.]

15) Plato Cratylus §. Vol. p. 267. ed. Bip. λέγει πῶς Ἡρακλείτης, ὅτι πάντα ᾗς αἶναι καὶ οὐδὲν μόνον [p. 402. ed. Steph.] u. p. 347.

Kennemanns G. d. Phil. I. 2p.

als in den Künsten. Und weil es in so vielen Fällen eine Kraft äußert, welche die übrigen Naturkräfte überwindet, so hielt sich Heraclit für berechtigt, das Feuer für die einzige oder doch die oberste Naturkraft anzunehmen, welcher alle übrigen untergeordnet sind. ...

II. Der ursprüngliche Zustand der Welt ist Feuer gewesen. Und es wird einst eine Zeit kommen, wo die ganze sichtbare Natur in Feuer wieder aufgelöst werden wird.¹²⁾ Denn das Feuer ist die wirksamste durchbringendste Kraft, welche alles auflöst. Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn dieses Feuer aus lauter homogenen Theilen bestehe, sondern, das Feuer zerschmetzt alle verschiedenen Körper und versetzt sie in einen feurigen, flüssigen Zustand, ohne daß die Verschiedenheit der Stoffe dadurch aufgehoben wird *). Die Gründe dafür sind folgende: 1) Heraclit behauptete, Alles entstehe durch Kampf, Streit, das

12) Aristoteles Physicor. III, c. 5. ὅπερ Ἡρακλείτης φησὶν πάντα γίνεσθαι ποτὶ πῦρ. Clemens Alexandrin. Stromat. L. V, 14. p. 711. (κόσμος) ἦν καὶ ἐστὶ πῦρ αἰεὶ ζῶν, ἀπτομένον μετρῶ καὶ ἀποσβεσνύμενον μετρῶ. Diese Worte des Heraclit. [Dies Bruchstück scheint gerade der obige

heißt, durch Gegenwirkung, welches sich ohne verschiedenartige Materien nicht denken läßt ²³⁾. — 2) Nach dem Zeugniß einiger Alten nahm Heraklit noch vor dem Feuer gewisse untheilbare Materien (*ψυμματα*) an ²⁴⁾. Der Ausdruck von dem Einem ^{*)}, unter welchem nichts, als das Feuer zu verstehen ist, kann auf verschiedene Art gedeutet werden; aber man kommt doch immer darauf zurück, daß: entweder die Welt in dem Zustand ihrer Auflösung aus gewissen untheilbaren Theilen, die also durch das Feuer nicht aufgelöst werden können, bestehe, oder daß das Feuer, wenn es die Körper auflöse, gewisse untheilbare Materien vorfinde ^{**)}. Diese Materien können zwar sowohl homogen, wie etwa die Atomisten behaupteten, oder verschiedener Art seyn. Obgleich nun nicht bestimmt ist, von welcher Art sie sind, so ist doch nach dem ersten Grunde ihre Verschiedenartigkeit wahrscheinlicher.

III. Alles ist in beständigem Wechsel von Veränderungen ²⁵⁾. — Aus der Erfahrung konnte es

²³⁾ Diogenes Laert. IX, §. 8. Plato Sympos. c. 12. ed. W. E. Schö. p. 186. Aristotel. de Mundo c. 5. [Die letztern Stellen können mit Anmerk. 33. vör. Das Verschiedene aber, von welchem in diesem die Rede ist, sind Verwandlungen des Feuers mit dieser Grundansicht. S. 2. 4.]

²⁴⁾ Stobaeus Eclog. Phys. T. I. p. 350. *Ἡμεῖς γὰρ οὐκ ἐροῦμεν ὅτι οὐκ ἔστι ψυμματα κατὰ τὴν φύσιν. Πλάτωνος Ἰων. 1. c. 13. Ἡμεῖς γὰρ οὐκ ἐροῦμεν ὅτι οὐκ ἔστι ψυμματα κατὰ τὴν φύσιν. S. 2. 4.] Hierzu kommt noch die angeführte Stelle des Platon p. 304. wo feine und grobe Theile unterschieden werden. Die Angabe der spätern Compiler, welche hier die Art der Theile beibringt, sind zu unsicher, als daß man sie als Bestätigung einer atomistischen Lehre des H. mit einem gewissen Rechte annehmen könnte. So urtheilen auch Schö. 2. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.*

diesen Satz in dieser Allgemeinheit nicht nehmen, wenn er nicht die Folge von gewissen Begriffen gewesen wäre. Denn Heraklit erkannte nur zu wohl, daß dieser unaufhörliche Wechsel kein Gegenstand der Erfahrung sey. Worauf stützt sich denn aber seine Behauptung? Wahrscheinlich hatten sich bei ihm die Begriffe von Kraft und Wirkung, Thätigkeit und Leiden, oder Verändertwerden, so innig verbunden, daß er sie nicht zu trennen vermochte. Eine Kraft kann nicht ohne Wirkung seyn, und wo Wirkung ist, da ist auch Veränderung. Nur durch Veränderungen kündigt eine Kraft ihr Daseyn an; Ruhe, Unwirksamkeit ist so viel als Tod. Eine lebendige Kraft muß also auch da wirken und Veränderungen hervorbringen, wo sich nichts davon wahrnehmen läßt. — Einigen Einfluß auf diese Behauptung hatte gewiß auch sein Princip *). In dem das Feuer, wegen seiner Feinheit, alle Körper durchdringt, und immer in rege Bewegung ist, wie sollte da die ganze Natur nicht unaufhörlich verändert werden?

Von dieser Veränderlichkeit ist nichts ausgenommen, als

[τα οντα γενεα τε παντα και μιν ουδεν Cratyl. p. 401. D. ed. Steph.] Aristoteles Physicor. VIII. c. 3. και φησι τις, κινησθαι των οντων ου τα μιν τα δ' ου, αλλα παντα, και αλλ' αλλα λανθανειν τουτο την ημετεραν αισθησιν. [G. über diese Stelle Schleiermacher a. a. D. p. 362.] Plutarchus De cratyl. Philosoph. I. c. 23. Ηρακλειτος ηρμαιεν τε και στασειν ex των όλων ανηκει (οτι γαρ τουτο των νεκρων) κινησιν δ' αιδιον μιν τοις αιδιοις, φθαρτην δε τοις φθαρτοις (παιδιδου). [Cf. Stob. ecl. phys. I. p. 396.]

*) Wenn der Verf. sagt: nur durch Veränderungen kündigt eine Kraft ihr Daseyn an, so scheint es vielmehr, als ob Heraklit durch Wahrnehmung gewisser Veränderungen, folglich durch einen analógischen Schluß, auf diese Urkraft, das Feuer, welches L. sein Princip nennt, gekommen sey, statt daß das letztere nur einigen Einfluß auf die Behauptung der Veränderlichkeit aller Dinge gehabt haben soll. Ich halte diese Lehre von dem Flusse aller erscheinenden Dinge für die Grundanschauung des Heraklit, von der im Einzelnen wohl kaum zu sagen ist, wie er auf sie gekommen, in welcher er aber eine Seite der Weltbetrachtung gegenüber der eleatischen consequent festhielt. Mit diesem Principe hing dann seine Ansicht vom Feuer zusammen (s. oben Zusatz zu Ann. 8. und Satz 1.) X. d. F.

das einzige wirkende Princip, das Feuer, durch dessen Wirkung alle Veränderungen und Umwandlungen geschehen. Das Feuer verändert, wird aber nicht verändert; alle übrigen Dinge werden nur verändert, ihre Existenz besteht im Werden, nicht im Seyn ¹⁶⁾. Heraklit drückte diesen Wechsel der Dinge durch ein sinnliches Bild aus: man kann nicht zweimal in denselben Fluß gehen ¹⁷⁾. Einer seiner Nachfolger fand darin schon zu viel nachgegeben, und setzte berichtigend hinzu: Man kann es auch nicht einmal ^{17b)}.

IV. Die zwei Gesetze, nach welchen alle Veränderungen geschehen, ist das Gesetz des Streits und der Einigkeit, oder Entgegenwirkung und der Verähnlichung. Die Welt befand sich nemlich ursprünglich in einem durch Feuer aufgelösten Zustande, indem dieses immer wirkende Princip

16) Aristoteles de Coelo III. c. 1. - οὐ δὲ τὰ μὲν ἅλλα πάντα γίνεσθαι τὸ φῶς καὶ πῦρ, εἶναι δὲ παγίως οὐδὲν, ἐν δὲ τῷ μόνῳ ὑπομένειν, εἰ οὐ τὰντων πάντα μετασχηματίζεσθαι πεφυκέν, ὅπερ τοῖσιν αἰσθάνεσθαι λέγειν ἄλλοι τὸ πολλοὶ καὶ Ἡρακλείτης. [S. Anm. zu 138. Das Eine, Unveränderliche war ihm vielmehr ein nicht sinnlich Erscheinendes. Zuf. d. S.]

17a) Plato Cratylus I. l. p. 267. καὶ ποταμοῦ ποῦ ἀπαικίζον τὰ ὄντα, λέγει τις δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν εἰσέλθῃς [Theaetetus ed. Steph. p. 160. D. οἷον εἰρησάτω κινεῖσθαι τὰ πάντα, vgl. 179. D. sq.; in der Anwendung aber, die man sonst von beiden Stellen macht, darf man nicht aus den Augen verlieren, daß in denselben zunächst von den Schülern des Heraklit und Homer die Rede ist. — Aristoteles sagt ferner jenen Satz ganz bestimmt von den wahrnehmbaren oder erscheinenden Gegenständen aus Met. I. 6. πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰετῶν] Plutarchus de Ex apud Delph., ed. Hatten. Vol. IX. p. 239. ποταμὸς γὰρ οὐκ ἔστι δις εἰσέλθαι τῷ αὐτῷ ποτῷ Ἡρακλείτης, οὔτε θνητὴς οὐσίας δις αἰσθάνεσθαι κατὰ εἶναι ἅλλα οὐκ ἔστι καὶ ταχὺ τῆς μεταβολῆς αἰκιδνῆσαι καὶ πάλιν συναγεῖν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὑπερῶν ἄλλ' αἰετὰ συνίσταται καὶ ἀπολύεται καὶ πρὸς αἰετὰ καὶ ἀπὸ αἰετῶν οὐδ' εἰς τὸ αἰετὸν περσινεῖ τὸ γινόμενον αὐτῆς τῷ μηδὲποτε λήγειν μηδ' ἡτταῖσθαι τὴν γενεάν. De sera nam. vindicta Vol. II. p. 559. Quæst. nat. II. p. 312. Cf. Euseb. præp. evang. XIV, 20. Diog. IX, 8.

17b) Aristotel. Metaph. IV. c. 5. Καρτύλος — τὸν δακτύλον αἰετὸν μόνον, καὶ Ἡρακλείτης ἀποτιμᾷ, εἰποντι, δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ εἰσέλθαι. αὐτὸς γὰρ ὡς οὐδ' ἀπαξ. Daher sind die Worte πῦρ, πνεῦμα, ποῦ, die so häufig bei griechischen Schriftstellern vorkommen. Plato nennt die Anhänger dieser Behauptung οἱ ποταμοὶ Theaetetus. Vol. II. p. 231.

diesen Satz in dieser Allgemeinheit nicht nehmen, wenn er nicht die Folge von gewissen Begriffen gewesen wäre. Denn Heraklit erkannte nur zu wohl, daß dieser unaufhörliche Wechsel kein Gegenstand der Erfahrung sey. Worauf stützt sich denn aber seine Behauptung? Wahrscheinlich hatten sich bei ihm bloß Begriffe von Kraft und Wirkung, Thätigkeit und Leiden, oder Verändertwerden, so innig verbunden, daß er sie nicht zu trennen vermochte. Eine Kraft kann nicht ohne Wirkung seyn, und wo Wirkung ist, da ist auch Veränderung. Nur durch Veränderungen kündigt eine Kraft ihr Daseyn an; Ruhe, Unwirksamkeit ist so viel als Tod. Eine lebendige Kraft muß also auch da wirken und Veränderungen hervorbringen, wo sich nichts davon wahrnehmen läßt. — Einigen Einfluß auf diese Behauptung hatte gewiß auch sein Princip *). In dem das Feuer, wegen seiner Feinheit, alle Körper durchdringt, und immer in rege Bewegung ist, wie sollte da die ganze Natur nicht unaufhörlich verändert werden?

Von dieser Veränderlichkeit ist nichts ausgenommen, als

[τα οὐτα μὲν τα πάντα καὶ μὲν οὐδὲ Cratyl. p. 401. D. ed. Steph.] Aristoteles Physicor. VIII. c. 3. καὶ φασὶ τινες, κινῆσθαι τῶν οὐτῶν οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα, καὶ αἰεὶ ἀλλὰ λαμβάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἰσθησιν. [G. über diese Stelle Schleiermacher a. a. D. p. 362.] Plutarchus De creat. Philosoph. I. c. 23. Ἡρακλείτου ἡγεμονίαν τε καὶ στασίαν ἐκ τῶν ὁλῶν ἀνῆκεν (εἰσι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν) κινήσιν δ' αἰδίων μὲν τοῖς αἰδίοις, φθαρτῶν δὲ τοῖς φθαρτοῖς (παλιδίδου). [Cf. Stob. ecl. phys. I. p. 396.]

*) Wenn der Verf. sagt: nur durch Veränderungen kündigt eine Kraft ihr Daseyn an, so scheint es vielmehr, als ob Heraklit durch Wahrnehmung gewisser Veränderungen, folglich durch einen analógischen Schluß, auf diese Urkraft, das Feuer, welches L. sein Princip nennt, gekommen sey, statt daß das letztere nur einigen Einfluß auf die Behauptung der Veränderlichkeit aller Dinge gehabt haben soll. Ich halte diese Lehre von dem Flusse aller erscheinenden Dinge für die Grundanschauung des Heraklit, von der im Einzelnen wohl kaum zu sagen ist, wie er auf sie gekommen, in welcher er aber eine Seite der Weltbetrachtung gegenüber der eleatischen consequent festhielt. Mit diesem Principe hing dann seine Ansicht vom Feuer zusammen (s. oben Zusatz zu Ann. 8. und Satz 1.) X. d. F.

das einzige wirkende Princip, das Feuer, durch dessen Wirkung alle Veränderungen und Umwandlungen geschehen. Das Feuer verändert, wird aber nicht verändert; alle übrigen Dinge werden nur verändert, ihre Existenz besteht im Werden, nicht im Seyn ¹⁶⁾. Heraklit drückte diesen Wechsel der Dinge durch ein sinnliches Bild aus: man kann nicht zweimal in denselben Fluß gehen ¹⁷⁾. Einer seiner Nachfolger fand darin schon zu viel nachgegeben, und setzte berichtigend hinzu: Man kann es auch nicht einmal ^{17b)}.

IV. Die zwei Gesetze, nach welchen alle Veränderungen geschehen, ist das Gesetz des Streits und der Einigkeit, oder Entgegenwirkung und der Verähnlichung. Die Welt befand sich nemlich ursprünglich in einem durch Feuer aufgelösten Zustande, indem dieses immer wirkende Princip

16) Aristoteles de Coelo III. c. 1. - οὐ δὲ τὰ μὲν ἅλλα πάντα γίνεσθαι τὸ φῶς καὶ πῦρ, εἶναι δὲ παγκύως οὐδὲν, ἐν δὲ τῷ μόνῳ ὑπομένειν, εἰ οὐ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πεφυκέν, ὅπερ σοικασὶ βουλεύσθαι λέγειν ἄλλοι τὸ πολλοὶ καὶ Ἡρακλείτης. [S. Anm. zu 238. Das Eine, Unveränderliche war ihm vielmehr ein nicht sinnlich Erscheinendes. — Zus. d. S.]

17a) Plato Cratylus I. I. p. 267. καὶ ποταμὸν ποῦ ἀπικαίωσιν τὰ ὄντα, λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν εἰσέλθῃς [Theaetet ed. Steph. p. 160. D. οὐδὲν εἰρημῶς κινεῖσθαι τὰ πάντα, vgl. 179. D. sq.; in der Anwendung aber, die man sonst von beiden Stellen macht, darf man nicht aus den Augen verlieren, daß in denselben zunächst von den Schülern des Heraklit und Pomer die Rede ist. — Aristoteles sagt ferner jenen Satz ganz bestimmt von den wahrnehmbar oder erscheinenden Gegenständen aus Met. I, 6. πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰε φεομένων] Pintarchus de Es apud Delph., ed. Hutten. Vol. IX. p. 239. ποταμὸς γὰρ οὐκ ἔστι δις εἰσελθῆναι τῷ αὐτῷ καὶ Ἡρακλείτου, οὐτε θνητὸς οὐσις δις αἰσθῆναι κατὰ εἶναι ἄλλα οὐκ ἔστι καὶ ταχὺ τῆς μεταβολῆς σκιδνῆσαι καὶ πάλιν συναγεῖν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ νοῦτον ἀλλ' αἰεὶ συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ προσκαί καὶ ἀπείκει φθάνει οὐδ' αἰεὶ τὸ εἶναι παρσίνει τὸ γινόμενον - αὐτὸς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἡττασθαι τὴν γένεσιν. De sera num. vindicta Vol. II. p. 559. Quæst. nat. II. p. 912. Cf. Euseb. præp. evang. XIV, 20. Diog. IX, 8.

17b) Aristotel. Metaph. IV. c. 5. Καρτύλος — τὸν δακτύλον αἰνῶναι μόνον, καὶ Ἡρακλείτου ἀπειμῶν, εἰποντι, δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ εἰσελθῆναι. αὐτὸς γὰρ ὡς οὐδ' ἀπαξ. Daher sind die Worte πῦρ, πνεῦμα, ποῦ, die so häufig bei griechischen Schriftstellern vorkommen. Plato nennt die Anhänger dieser Behauptung οἱ φεοῦντες Theaetet. Vol. II. p. 131.

alle heterogene Theile in sich aufgelöst hatte *). Diese entgegengesetzten Stoffe wirken in dieser Masse gegen einander; sie sonthern sich ab, und treten nach ihrer Verwandtschaft in neue Verbindung, vermittelt des Feuers. Durch Feindschaft entstehen alle Dinge. Das Feuer wirkt dann aber beständig auf diese gebildeten Körper ein, löst sie auf, und sucht sie sich ähnlich zu machen. Alle Dinge gehen also wieder in den ersten Zustand zurück. Freundschaft also zerstört, indem das Feuer alle Dinge mit sich vereinigt **).
 11. V. Bei diesen Veränderungen findet ein beständiger Naturgang statt. Das Feuer geht in Luft, diese in Wasser und dieses in Erde über. Umgekehrt löst sich die Erde in Wasser, dieses in Luft und diese endlich wieder in Feuer auf.*). Heraclit nennt jenes den Weg nach Unten

-*) s. das zu Sag I, 11. Bemerkte.

-ab) Diogenes Laert. IX. §. 8. 9. γινεσθαι πάντα κατ' ἀντιστοιχίαν — τὰς δὲ ἀντιστοιχίας το μὲν ἐπὶ τὴν γενεὴν αἰὼν, καλεῖσθαι ποταμὸν καὶ τὴν τοδ' ἐπὶ τὴν ἀπύρωσιν, ὁμαλογίαν καὶ εὐρη-
 11. 3. Plutarchus. de Eside et Osiride, ed. Huet. p. 169. S. Anmerk. 47. [Wahrscheinlich ist hierin eine Uebertragung Empedocleisches Lehren auf Heraclit, welcher gesagt hatte, das Getrennte vereinige sich immer, s. unsre Anmerk. zu Sag VIII. In den obigen Sätzen aber hat sich unser Verf. bloß auf den unsichern Diogenes gestützt.] Zus. d. S.]

*) Was die Verwandlungsstufen anlangt, so führen die meisten ältern Stellen deren nur drei, nemlich Feuer, Wasser und Erde auf, wie das Bruchstück beim Clement (vergl. Anmerk. 12.), wo es später heißt: πυρὸς τροπὴ πρῶτον θαλάσσης, θαλάσσης δὲ το μὲν ἡμῶν γῆ το δὲ ἡμῶν ποταμῶν (des Feuers Verwandlungen sind zuerst Wasser, des Wassers zur Hälfte Erde, zur Hälfte Wetterstral) (Feuerstral) so auch Clem. Strom. VI, 2, 4 ja selbst die von dem Verf. angeführte Stelle des Diogenes erwähnt die Luft, als besondere Verwandlungstufe, nicht. Diogenes sagt: IX, 9. Ἰννομενον γὰρ τὸ πῦρ ἀγχοῦσθαι, αἰσιστομενον τὸ γινεσθαι ὕδωρ. πηγνυμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τροπασθαι, καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κῆτος εἶναι, πάλιν τὸ αὐτὸν τὴν γῆν γενεσθαι, αὐτὴν τὸ ὕδωρ γινεσθαι κ. τ. λ. Anders Plutarch. welcher (de es ap. Delph. C. 18. p. 606.) auch die Luft einschleibt, vielmehr an die 4 Elemente denkend, was mit der Stelle bei Max. Tyr. Diss. XLI. verglichen werden kann. Den Grund, warum D. die Luft weglassen konnte, scheint Schleiermacher richtig (S. 375.) darin zu finden, daß θαλάσσης „nicht nur das Meer mit allen ihm angehörigen Gewässern, sondern auch die immer, Feuchtes aufnehmende und herablassende, niedere Atmosphäre“ seyn konnte, „das dem

(ἡ κάτω ὁδός), den Weg der Erzeugung, dieses den Weg nach Oben (ἡ ἀνω ὁδός) den Weg der Auflösung¹⁹⁾.

lebendigen Beobachter der Natur so tausendfältig nicht nur gewirkt und dem Auge sich vermischt, sondern auch lebendig Eins erscheinend mit dem unsterblichen Geiste“ S. auch 491. Ein Grund bemerkt auch Ritter a. a. O. S. 106. daß Pythagoras die Luft in seinem Systeme durch die Dämpfe ersetzt habe. H. d. S.

- 19) Dionysius Laert. I. 2. §. 8. καὶ τὴν μεταβολὴν (μεταβολή) ὁδὸν ἀνω [καὶ] κάτω. [Hier folgt die in meiner vorigen Anmerkung zu diesem Satze angeführte Stelle, worauf es heißt: καὶ τὴν ὁδὸν ἀνω καὶ τὴν ὁδὸν κάτω. καὶ τὴν ὁδὸν ἀνω τὴν γὰρ πρὸς ἄνω, καὶ τὴν ὁδὸν γινώσκου. ἐν δὲ τούτῳ τὸ λόγος ὁμοῦ καὶ τὸν τὴν ἀνωκαταστάσιν ἀντὶ τὴν ἀνω τὴν ἀναλήψιν. ἀντὶ δὲ τούτου ἡ ἀνω τὸ ἀνω ὁδός. Nach Diogenes bildet also die Aufwärtsbewegung den Weg nach unten, das Umgekehrte, die fortgesetzte Verdünnung und Verflüchtigung wähle der Weg nach oben schon Mit Unrecht nennt Xenokrates jenen den Weg der Erzeugung, diesen den Weg der Auflösung, da ja nach Pythagoras Ausdruck das Leben d. i. das Entstehen des Eins, der Tod d. i. das Vergehen des Anders ist, (s. m. Anmerk. zu Cap VIII.) oder nach unserem Ausdruck Entstehen und Vergehen, Erzeugung und Auflösung im Werden sind ist. Nach dem Eruchtheds bei Clement entsteht auch das Wasser aus dem Feuer; aus der Salzsäure aber wird zur Hälfte Erde, nemlich wie es Salzmacher schickel durch weitere Verdichtung oder Niederschlag des wässrigen Theils, — und das wäre der Weg nach unten; zur Hälfte aber auch eine trockene und feurige atmosphärische Erscheinung, das in der Atmosphäre gebildete, erscheinende Feuer selbst, durch Verflüchtigung oder Verdünnung ihres luftigen Theils (s. Salzmachers Erklärung a. a. O. S. 379. u. f.) Nach Stobäus entsteht aber erstens die Erde durch unmittelbare Zusammenziehung oder Erkaltung des Feuers, und gäbe erst durch ihre Auflösung wieder Wasser; nach Plutarch entspringe dann aus diesem Luft; welche sonnenweise Verwandlung wenigstens den regelmäßigen Weg nicht zu bezweifeln scheint. Als diese Darstellungen aber bezeichnen durch Erde, deren Natur er nach Dion. L. I. 2. nicht weiter bestimmt hat, das durch Verdichtung Entstehende und Leuchtende Starke, die Wirkung der Bewegung; durch Feuer oder das, wovon die Bewegung ausgeht und das Bewegte, was in diesem Systeme, zufolge der Grundeinschauung, den höchsten Rang einnehmen mußte. Es werden wir also die Folge jener Verwandlungskufen nach den glaubwürdigsten Berichten von oben nach unten so zu ordnen haben,

Feuer

Wasser

Erde;

und somit das Wasser, oder die Flüssigkeit überhaupt, als die Mittelstufe des Unablässigen und Unveränderlichen, (des Weges nach oben und nach unten) ansehen müssen, wegen welcher Erde es auch nach Clem. Strom. V. 16. p. 712. der Baum der Fruchtbarkeit genannt wird

Hier entsteht nun die Frage: ob Heraclit durch wirkliche Verwandlung des Feuers die Entstehung aller Dinge zu erklären versucht, oder ob er nur Absonderung und Scheidung verschiedener Massen angenommen habe*). Jenes ist die gewöhnliche Meinung. Wenn man aber bedenkt, daß Heraclit sich wahrscheinlich darüber nicht mit bestimmten Worten erklärt hat, daß deswegen Aristoteles da, wo er beider Behauptungen gedenkt, diesen Philosophen weder auf der einen, noch auf der andern Seite anführt, ²⁰⁾ so muß man zum wenigsten gestehen, daß die Sache problematisch ist. Nach den oben von uns angeführten Gründen scheint die zweite Erklärung mehr für sich zu haben. Heraclit nimmt offenbar heterogene Materientheile an, wenn er z. B. behauptet, daß die gröbern in das feinere aufgenommenen

den konnte. Ritter will das Oben und Unten auch von einem örtlichen Verhältnisse der Regionen des Feuers, Wassers und der Erde verstanden haben (a. a. O. 112. f.), wobei er jedoch bemerkt, daß vermöge der Erfahrung, welche hier eingegriffen, diese Gebiete dem Φ nicht genau abgeschnitten, sondern nur dem Uebergewichte, der größern Masse nach, geschieden seyn konnten, und nach seiner Ansicht ebenfalls in dem allgemeinen Fluße der Dinge begriffen waren, indem das Einzelne durch fremde Masse immer erneuert wird. Vgl. Ritter S. 120. ff.) Zus. d. Φ .]

*) Ganz bestimmt sagt Diogenes in der oben angeführten Stelle $\kappa\upsilon\rho\omega\varsigma\sigma\tau\omicron\iota\chi\mu\omicron\nu\varsigma\kappa\alpha\iota\pi\upsilon\rho\omega\varsigma\alpha\mu\omicron\iota\beta\eta\tau\alpha\kappa\alpha\tau\alpha\tau\alpha,\alpha\rho\alpha\iota\omega\sigma\alpha\iota\kappa\alpha\iota\pi\upsilon\rho\omega\sigma\alpha\iota\gamma\alpha\rho\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$, und Simpl. in phys. Ar. fol. 6a wo Heraclit mit Hippasus zusammengestellt wird: $\kappa\alpha\iota\alpha\kappa\pi\upsilon\rho\omega\varsigma\kappa\omicron\iota\omega\nu\alpha\iota\tau\alpha\omicron\nu\tau\alpha\pi\upsilon\rho\omega\sigma\alpha\iota\kappa\alpha\iota\mu\epsilon\nu\omega\sigma\alpha\iota\kappa\alpha\iota\delta\iota\alpha\lambda\upsilon\omega\nu\alpha\iota\kappa\alpha\iota\alpha\kappa\pi\upsilon\rho\omega\varsigma\tau\alpha\nu\tau\eta\varsigma\mu\iota\alpha\varsigma\omicron\nu\tau\eta\varsigma\phi\upsilon\omega\varsigma\tau\eta\varsigma\upsilon\pi\omicron\alpha\iota\mu\epsilon\nu\eta\varsigma\pi\upsilon\rho\omega\varsigma\gamma\alpha\rho\alpha\mu\omicron\iota\beta\eta\tau\epsilon\iota\omega\varsigma\phi\alpha\sigma\iota$; nach welchen Stellen doch Alles aus Feuer wird, und Verwandlung des Feuers ist, wenn man gleich annehmen kann, daß die Verdichtung und Verdünnung Termino-logieen der Spätern sind, wie Schleiermacher (a. a. O. 271 ff.) und Ritter (S. 98 ff.) mit der größten Wahrscheinlichkeit dargethan haben. Wahrscheinlicher nannte Heraclit gewöhnlich, sich an sein Bild haltend, das eine, welches den Weg nach unten oder erdwärts bezeichnet, Verlöschung, — was auch von der Sonne gesagt wird; das andere, oder den Weg feuerwärts, Entzündung. S. meinen Zusatz zu Anmerk. 12. und das Weitere in der Anmerk. zu Sat. VI.

H. d. Φ .

²⁰⁾ Aristotel. Physic. L. a. 4. (ed. du V. cap. 5.)

Erthe zu Erde werden, daß die feigere Materie aus dem Wasser ausdünste ²¹⁾).

VI. Heraklit unterscheidet die gröbere und feinere Materie. Die feinere ist von ätherischer und feuriger Natur, welche in der ganzen Natur ausgebreitet, und eigentlich die einzige Kraft im großen Universum ist *). Das Wasser und die Erde, als die gröbere Materie, scheint der feineren zum Behuf zu dienen; denn er lehrte, daß aus beiden bald eine reine lichte, bald eine dunkle Materie ausströme, und daß das Feuer aus jener, das Wasser aus dieser seine Nahrung ziehe ²²⁾. Dieses ist die Aushauchung oder Ausdünstung (*αναθυμιασις*), die in der Heraklitischen Naturlehre eine sehr große Rolle spielt, *) und nach Aristoteles

21) Stobaeus (Man sehe das Citat Note 11.) Diogenes Laert. IX. §. 9.

*) Hier vermischt der Verfasser die erste und zweite Bedeutung des Feuers (S. m. Anmerk. zu S. 238.) das Feuer als wandelnde Grundkraft und das Feuer als Verwandlungslust. A. d. F.

22) Diogenes Laert. IX. §. 9. γινώσθαι δὲ ἀναθυμιασὶς ἀπὸ τοῦ γῆς καὶ θαλάττης, τὰς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, τὰς δὲ σκοτεινὰς. αὐξάνει δὲ τὸ μὲν πυρὶ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὰ δὲ ὑγρῶν, ὑπὸ τῶν ἱερῶν.

*) Wenn wir von den atomistischen Vorstellungen, welche Kennemann wie wir oben bemerkten, aus unzureichenden Angaben abzog, hinwegsehen, und uns genau an die Stellen halten, in welchen diese *αναθυμιασὶς* vorkommt (vornehmlich an die Stelle des Diogenes, welche in der 19ten Ann. angeführt und in der Ann. 22. fortgesetzt ist) so ist wenigstens das gewiß, daß durch diesen Ausdruck, gebore er nun dem H. selbst an oder nicht, der Weg nach oben genauer bezeichnet wird. Erde und Wasser dünsten aus; die hellen und reinen Dünste (beider) nähren das Feuer, — gehen in Feuer über — die finstern das Wasser; welches letztere Schleiermacher, mit Beziehung auf die obige Erklärung der *θαλάσσα*, so versteht: die dunkeln sind theils das Uebergehende aus der untern tropfbarren Schicht des Meeres in die obere, theils das Wasserwerden in der Erde und vermehren in so fern das Feuchte. Aus erstem würde sich zugleich schließen lassen, daß Heraklit auch ein unmittelbares Uebergehen nach oben, nemlich ein plötzliches Uebergehen der Erde in Feuer angenommen habe, so daß dann auch umgekehrt ein solches Uebergehen des Feuers in Erde denkbar wäre. Für jene *αναθυμιασὶς* zeugen auch die nachher (Sag VII.) angeführten Angaben die Ernährung der Sonne und der Gestirne, die Entstehung von Tag und Nacht u. betreffend. Schleiermacher (a. a. O. S. 386 ff.)

scheint zwar der obigen Behauptung zu widersprechen; läßt sich aber auf folgende Art mit ihr vereinigen. Heraklit nimmt nur ein thätiges Princip, das Feuer an; er drückt es aber auf verschiedene Art aus, je nachdem der Zustand ist, in dem es sich befindet. Wenn alles in Feuer aufgelöst ist, so wirkt diese Kraft frei und ungebunden, es hat die Natur überwältigt. Nachher treten aber vermöge des innern Widerstreits wieder neue und andere Körper durch die Thätigkeit des wirkenden Principis hervor, welches eben deswegen in allen diesen Körpern enthalten ist. Denn in der Natur ist durchgängig Leben und Bewegung durch das Feuer, welches seiner Natur nach nie Ruhe und Stillstand liebt. Daher strömt es wieder in andere ähnliche Materien ein. Es ist ein beständiger Kreislauf, der selbst zum Bestehen *) der Dinge nothwendig ist ²⁴⁾. Dieses mag wohl Gelegenheit gegeben haben, daß einige die Luft für das Heraklitische Princip hielten, indem sie unter derselben nichts als jene Ausdünstung verstanden.

Feuer, nemlich die luftförmige Ausdünstung ist, welche Heraklit zur Bedingung des animal. Lebens macht, so konnte Aristoteles in seiner Weise wohl das Feuer (im ersten Sinne s. oben) in dem Zustande der Ausdünstung das Princip der Seele nennen, und Andere, nemlich diejenigen, welche die Rolle der *ανθυμιας* in der Bildung der Phänomene bei Heraklit (s. meine Anmerk. * zu diesem Satz) mißverstehend, die Luft für das Heraklitische Grundprincip hielten, konnten, vielleicht hinsehend auf den Ausdruck vom Einsaugen oder Einathmen des *νεπιερον* (s. unten) auch das Wesen der Seele für Luft erklären, (wie Aenesidem, welchem Eertus folgt), keinesweges aber konnte die Ausdünstung an und für sich das Princip der Dinge genannt, oder gar mit unserm Berf. Seele der Welt (s. unten Satz VIII.) genannt werden. S. über jene schwierige Stelle auch Schleiermachers Ansicht S. 486. f. Auf. d. F.]

*) Richtiger nach Diogenes ausgedrückt: die Verwandlungen (des Lebens) bedingt. A. d. F.

24) Stobaeus Eclog. Physic. I. Vol. p. 906. *Ἡρώδης μὲν γὰρ ἀποφασὶς ἀναγκάσις τίθεται ἐκ τῶν ἐναντιῶν, ὅθεν τε ἀπὸ καὶ κατὰ τὴν ψυχῆς διαπορευομένη υπερίηκε, καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐταῖς ἐπιμένειν καμῶτος εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φασὶν ἀναγκάσιον.* [Ueber den im 8. bigen behaupteten Kreislauf der Verwandlungen - s. m. Anmerk. zu Satz VIII. Auf. d. F.]

Auf diese Ausdünstung gründete Heraclit seine Hypothese von der Natur der Gestirne und der Seelen.

VII. Die Sonne, der Mond und die Sterne sind an sich dunkle Körper, die aber hohle Flächen haben, in denen sich die aufsteigenden leichten Ausflüsse sammeln, und dadurch die Erscheinungen leuchtender Körper geben. Daher sagte er: die Sonne verlischt und entzündet sich jeden Tag wieder von Neuem ²⁵⁾, (und dadurch entsteht Tag und Nacht ^{*)}; durch das Umdrehen jener Höhlungen oder NACHENförmigen Behälter werden Sonnen- und Mondfinsterniß erzeugt.] Auch Wind, Regen und andere Erscheinungen ^{**)} erklärte er aus der Ausdünstung.

VIII. Alle Dinge bestehen nur durch beständige Veränderungen, indem sie in jedem Zeitpunkte etwas anders sind, als sie vorher waren. Alles Leben, alle Wirksamkeit in der Welt hängt vorzüglich von dem Ein- und Ausströmen des

25) Diog. L. IX. §. 9 — 10. *αὐτοὶ μὲντοι ἐν αὐτοῖς* (bezieht sich auf das vorhergegangene *περιχυόν*) *σκαφῆς ἀστειρομήντας κατὰ κοίλον πρὸς ἡμᾶς· ἐν αἷς ἐθροίζομεναι τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις ποιεῖν φλογας, ὥς εἶναι τὰ ἀστὲρ etc.* Vgl. Plut. Decc. phys. II, 17 und 28. Stob. ecl. phys. Vol. I. p. 510 und 558. Plato de rep. VI. Vol. VII. p. 98. (Steph. p. 498b) *ἀποσφαιρῶνται πολλοὺν μᾶλλον τοῦ Ἡρακλῆτου ἡλίου.* Aristotel. Meteorol. II, 2. ο ἡλῖος — *καθ' αὐτὸν ο Ἡρακλ.* φησὶ, *ὅτι οὗτος ἐφ' ἡμᾶς ἔστιν etc.* (Dacous das φ. Sonne Mond und Sterne der Erscheinung nach für glänzende Meteore oder Flammen hielt, welche durch Ausdünstung der hellen Dämpfe aus Erde oder Meer entstehen, nicht für Weltkörper, — erklärt Schleiermacher S. 391. f. die Angabe der Sodätern, φ. habe nur eine und zwar beschränkte Welt angenommen, wie auch Diog. L. sagt, *παρασθῆναι τὸ τὸ πᾶν καὶ εἶναι αὐτὴν κόσμον.* Der Erscheinung nach bestimmte auch φ. die Größe der Sonne; Diog. L. IX, 7 und 10. Plut. plac. II, 21. Zus. d. φ.]

*) Plut. de aqua et ign. comp. p. 957. *αὐτὸς ἡλῖος ἦν, πυρρὸν γὰρ ἦν* f. Schleiermacher a. a. D. 397 ff. und Diog. L. IX, 10. f. Ritters Erklärung a. a. D. S. 135. Ein anderes Bruchstück über diesen Gegenstand habe ich zu Anmerk. 32. erwähnt. Jenes Verlöbten muß aber nach Heraclits Ansicht als das mit dem Ausströmen verbundene Uebergehen in die *Θάλασσαν* angesehen werden.

X. d. φ.

**) vornehmlich die regelmäßigen Jahresveränderungen; wie Sommer und Winter nach Diog. IX, 21. durch Ueberwiegen der Wärme und der Feuchtigkeits.

X. d. φ.

bestehenden Reformversuch, bei Haurat, ab. 7. Da man bei

7) Der Verf. sieht sich das Leben der Welt, welches besteht aus-
nehmen, wie ein Durchströmen des Feuers durch die Dinge, und
also als eine einseitige Wirklichkeit desselben gegen eine von ihm
verschiedene Materie, gedacht zu haben. Aber so würde von einem
eigentlichen Kreislauf kaum die Rede seyn. Diesen Kreislauf
der Bewegung aber sprechen mehrere Bruchstücke des Heraclit und
Leucipp über seine Lehre aus. Zuerst heißt es (nach Torricellian, ed.
Paris. II. Cap. 28. vgl. Hippocrates de alimentis ed. Charac.
II. p. 397. der diese Worte zu andern Zwecken anwendet) oder von
oben herab, von oben hinab, von unten herab, ist einer. Da nun das
Feuer als das Obere, die Erde als das Niedere von Φ . angesetzt
wurde, so könnte man nun fragen, die Verwandlung beider in ein-
ander geht durch dieselben Mittelstufen, nur in entgegengesetzter
Richtung, und in umgekehrter Auflösung der Bewegung hindurch.
Wird es aber scheint, als ob Φ . verschiedene Arten der Verwand-
lung, auch unmittelbare, d. h. ohne jene Mittelstufe, (Nam. ω S. 247.)
oder wenigstens in den verschiedensten Graden der Bewegung angenom-
men, so könnte der Sinn jenes Bruchstücks auch seyn: beide Wege
treffen immer zusammen, d. h. die entgegengesetzten Richtungen finden
zugleich statt. So heißt es eben auch in dem oben angeführten
Bruchstück des Clemens: „ein immer lebendes Feuer nach Oben sich
erhebend, nach Unten verfließend“; denn wäre das Eine
ohne das Andere, so würde die Mannichfaltigkeit oder die Be-
wegung aufhören. (Cf. Simplic. in Ar. catog. p. 206b.) Feuer geht also
immerfort in Wasser und Erde, Erde in Feuer über; so durch
dieses Zusammenreffen entgegengesetzter Bewegung in einem Punkte
erscheinen die Dinge. Dieses nun ist die $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$, durch welche
die Dinge nach Dion. L. (vgl. unten die Anm. 33.) zusammengefügt
sind, oder die $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$, die (nach Simplic. phys. I. p. 66.)
durch das Berühren bestimmt ist. In diesem Sinne heißt es auch
in dem Bruchstück des Plato (Sophist. p. 242. E.) $\delta\iota\alpha\sigma\phi\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota\sigma\iota$
 $\tau\omega\gamma\alpha\rho\alpha\iota\iota\sigma\tau\iota\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$, das Auseinandergehende geht im-
mer zusammen: das Verschmelzen verbindet sich. Vergl. Plato sym-
pos. p. 187a $\tau\omega\gamma\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$
 $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$, welches Schleiermacher
(S. 411.) mit Aufsetzung des Heraclitischen Wortes bei Plutarch
(de lud. et Qu. II. p. 309.) $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$ $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$
 $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$ vergl. deorum procer, II.
p. 1016. wo es nur heißt $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$ von den allgemeinen
Beiderseitigkeiten erklärt. Ganz übereinstimmend damit sagt auch
Aristoteles Eth. Nic. VIII. 2. aus $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$ $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$
 $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$, aus $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$
 $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$. Mit letztem umschreibt er wahrscheinlich
den sonst bekannten bildlichen Ausdruck des Heraclit: $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$ $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$
 $\sigma\omega\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$ der Krieg, d. i. das Zusammenreffen entgegengesetzter
Bewegungen, ist der Vater aller Dinge (f. Procl. Comment. in
Tim. p. 61. und Plut. de lud. et Qu. II. 370.) was Dion. IX. 8.
durch $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\sigma\iota\sigma\tau\iota\omega\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota$ und Philo qua rer. div.
bezw. auf andre Weise zu umschreiben scheint: und in dieser Be-
ziehung scheint auch Heraclit dem Homer, daß der Krieg unter

Verstand des Ungebildeten sich alles menschenähnlich vorstellen

Göttern und Menschen verwandt habe. (Vgl. Arist. Meteor. VII. Simpl. ad Arist. enteg. p. 104b und die Stelle bei Orig. ad Cels. VII. p. 663. über welche Schiirmacher S. 419 ff.) — Es nun nach Heraklit in dem ewigen Kreislaufe des Werdens, das von dem Feuer aus und zu ihm zurückfließt, durch Entgegensetzung oder den Streit, die (scheinbar bestehenden) Dinge sich bilden, so daß das Ganze der immer wechselnden Dinge, dem Noein und der Logos gleich, welche durch Spannung und Abspannung und all durch entgegengesetzte Richtungen wirksam sind: so ist ihm dieser Gegensatz auch in jedem besondern Dinge, jedes ist eine Verbindung des Entgegengesetzten, relative Hemmung entgegengesetzter Richtungen, aber die Verbindung ist das Untergeordnete; sie wird durch Entgegensetzung, den *palamos*, herbeigeführt und in jedem Augenblicke wieder aufgehoben; daher auch nicht, wie bei Empedokles, an den man sich hier erinnert hat, Verbindung und Entgegensetzung, oder Freundschaft und Feindschaft, als Principien von gleicher Würde neben einander zu stellen sind. Das Entstehen des Einen ist somit das Vergehen des Andern, oder wie sich P. wieder bildlich ausdrückt, das Leben des Einen ist des Andern Tod, und umgekehrt. So wird hier bei Max. Tyr. (ed. Dind. III. p. 489.) von dem Körperlichen überhaupt gesagt (*πανσώτης οὐκ οὐρανὸν καὶ γῆν αἰὲρ καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ ἡρανία τὰ ἀντικεινὰ ἐνδεδυμένον* de *τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ*) und eben dasselbe (*ἡ γὰρ τῶν πάντων φύσις* — *ἡ τοῦ ὕδατος*, mit welcher Stelle das heraklitische Bruchstück bei Clemens Strom. VI. 2. (Xam. 28. Zus.) und bei dem Euzoöl. *magnum a. v. βίος* ihm beigelegte Wortspiel stimmt: *τοῦ οὐ τοῦ οὐρανὸς βίος, ὅπου δὲ θάνατος*, welche doch nichts anders bedeuten kann, als daß Leben und Tod immer beisammen ist; so fernern vom menschlichen Leben, in einem Bruchstücke beim Boet. Pyrrh. hyp. III. 230. *οὐ καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ θάνατον καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμῶς αἰεὶ καὶ ἐν τῷ τῆς αἰῶνι*, Leben und Tod ist (beides) in unserm Leben und in unserm Tode d. h. indem wir leben, stirbt etwas Höheres, und indem wir sterben, wird etwas Niederes frei; und in Beziehung auf das Verhältniß zu den Göttern sagt hier der von mehreren angeführte Ausspruch, daß die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen sind, *ἀσθμῶντες θεοὶ θνητοὶ θεοὶ δ' ἀσθμῶντες ἀθάνατοι ζῶντες τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ*, *ἀσθμῶντες τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ* (vergl. die Stellen bei Schiirmacher S. 497 ff.) — Hierbei wollen wir zugleich ergänzend bemerken, — was damit zusammenhängt, — daß nach der heraklitischen Weltansicht auch in den erscheinenden Dingen ein Aufgang und Abgang statt findet; das Niedere schließt sich mehr an die Erde an; (daher das Bruchstück bei Plut. de mundi C. 6 sagt: *καὶ σπῆνται τῇ γῇ κορυφαί*). Unter den Höheren und ausgebildeteren Wesen, in denen die Parmenide der Gegensatz mehr verborgen ist (nach dem Bruchstück bei Plutarch de anim. procreat. p. 1046. *ἀφροδίτῃ ἀγαθῇ παρέρχεται σπῆνται*) führt Heraklit den Iffern an; aber der schönste Iffe ist göttlich, verglichen mit dem Menschen (Plato Hipp. maj. p. 289. *ὁ γὰρ ἰσχυρὸς*

so wird auch jede Thätigkeit und Veränderung als Kräftigung eines Lebens, und eine Seele als die Ursache derselben gedacht. Daher die Vorstellungen von der Welt als einem lebenden Wesen, und von der Weltseele, welche auch in diesem Systeme herrschend sind. Ohne weitere Erklärung begreift man schon aus dem Vorhergehenden, daß und warum Heraclit die Ausdünstung (VI) für die Seele der Welt und die Grundkraft aller Dinge hielt. *) Er verstand daher unter derselben nicht sowohl ein beharrliches, für sich bestehendes Wesen, welches in seinem Systeme nicht stattfinden konnte, sondern vielmehr die unaufhörlich anders modificirte Thätigkeit oder Bewegung der Grundkraft, des Feuers. Denn die Natur des Feuers besteht in einem Triebe zu beständiger Bewegung und Veränderung. Stillstand und Ruhe ist gegen die Natur desselben, also unangenehm; ungehemmter Uebergang von dem Einen zum Andern hingegen gleichsam Erholung und Stärkung zu neuen Bewegungen. **) woraus ein angenehmes Lebensgefühl entspringt.

ο καλλιστος ανθρωπος ανθρωπων γινεσθαι επιθυμειν) sowie der weiseste Mensch gegen Gott nur ein Affe (ανθρωπων ο σοφιστατος προς θεον πασηκος φανταται); denn menschlicher Sinn hat keine Einsicht, göttlicher aber hat sie; Orig. contra Cels. VI. p. 698. Nach Plutarch de plac. V. 24. soll er ferner die Blüthe des Menschen in die Zeit gesetzt haben, wo der Zeugungsgeist sich absondert und die Erkenntniß des Guten und Bösen eintritt. (S. Schleiermacher S. 43. f.) Durch das Zeugungsgeschäft aber steigt die Seele wieder in das niedere Gebiet, das Flüßige, herab (s. Procl. in Tim. p. 36. Schleiermacher S. 517 f.) X. d. S.

*) s. oben Zusatz zu Anmerk. 23. Auch muß hier einmal für allemal bemerkt werden, daß der Ausdruck Weltseele dem H. fremd zu seyn scheint. X. d. S.

26) Aristoteles de anima I. c. 3. (Das Citat Anmerk. 23.) Wenn Diogenes Laert. IX. §. 7. sagt: λεγεται δε και ψυχης παραρρον, ου ουκ εστι (oder nach Casaubonus Verbesserung παρσι ειναι, δε ουκ εστι) ελπουσι ο πικρον επιπορευομενος οδον οντα βαδυν λογον εχει, so scheint dieses auf einem Mißverstände zu beruhen. [Nach dieser verdorbenen Stelle, die man am besten mit Corsinius (ad Plut. plac. p. 100.) liest: ψυχης παρσι ειναι ουκ εστι sic. wird bloß die Seele für eine tiefe Natur erklärt, deren Forschung man nicht zu Ende bringe. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 906. (s. das Citat. in d. Ann. 24.)] Auf. d. S.]

Die Seele wurde aber nicht allein als das Princip des Lebens, sondern auch als ein erkennendes Wesen gedacht. Heraclit glaubte, das Erkennen so gut als das Leben aus jenem Princip erklären zu können. Denn nach der in diesen Zeiten gewöhnlichen Vorstellungsart, daß alles Vorstellen auf der Gleichartigkeit des Vorstellenden und des Vorgestellten beruhe, nahm er an, daß das Veränderliche durch das Veränderliche erkannt werde ²⁷⁾. Dasjenige Wesen, was die Ursache aller Veränderungen in der Welt ist, ist auch das Erkennende, und es erkennt die Veränderungen nur dadurch, daß es das Verändernde ist. *) —

27) Aristoteles, de anima L. 2. 5. το δε κινούμενον τῇ κινουμένῃ γινώσκουσιν [Cl. Simpl. ad h. l. ἐν μεταβολῇ συνεχῆς τα ὄντα ὑποκείμενον ὁ Ἡρακλείτης καὶ τὸ γινώσκον αὐτὰ τῇ ἐπιστασί γινώσκον συνεχῆσαι εἰσέλευτο. Vgl. meinen Zusatz zu Anm. 23.]

*) Heraclit mußte annehmen, daß auch das wahrnehmende Subject und die Wahrnehmung selbst in jenem Flusse der Veränderung begriffen sey; daher er auch jenes Bild vom Strome auf das Subjective beziehend, (wie es Heracl. Alleg. hom. p. 443. heißt), hätte sagen können: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνοντες τε καὶ οὐκ ἐμβαίνοντες, εἰμεν τε καὶ οὐκ εἰμεν, und Theophrast (de sensib. init.) ihm und dem Anaxagoras die Ansicht zuschreibt τὴν αἰσθησὶν αὐτὸν ἀλλοιωσὶ γινώσκειν. Unter Voraussetzung jenes Princip's hatte die Wahrnehmung Wahrheit für ihn, sofern sie Veränderung, Bewegung, Leben zeigt. Es findet aber auch Sinnenschein und Täuschung statt, nemlich überall, wo durch den Sinn etwas als fest und beharrend erscheint; in welcher Beziehung auch ein Sinn vor dem andern nach dieser Lehre einen Vorzug haben konnte. Ist nun die sinnliche Wahrnehmung auch der Täuschung unterworfen (vgl. Diog. L. IX, 5. καὶ τὴν ὁρασὶν πρῶτα πρῶτα) so ist nur die Wahrnehmung Wahrheit, welche durch Vernunft oder den Sinn des Ganzen bestimmt ist (vgl. unten Anmerk. 43b.). Wenn daher Plato im Theätet den, seiner Ideenlehre so entgegengesetzten Satz, daß die Wissenschaft nichts anders sey, als Wahrnehmung, unter andern auch mit jener Heraclitischen Lehre vom Flusse der Dinge als übereinstimmend ansieht, und die Schüler des Heraclit mit ihren Folgerungen daraus ins Lächerliche stellt (S. die Stellen Anm. 17.) so darf man hiernach doch von Werth nicht bestimmen, welchen Heraclit der Wahrnehmung beilegte hat, da wir auch durch Aristoteles wissen, wie dessen Schüler übertrieben (Vgl. über Cratylus die Anm. 17. angeführte Stelle.) Ganz entgegengesetzt sagt Aristoteles, da wo er von Platons philosophischer Entwicklung spricht, (Met. I, 6.) dieser sei in seiner

So wenig dadurch erklärt wird, so macht es doch dem

Jugend jurst mit Kratylus und Heraclitischer Lehmeinungen,
daß nemlich alles Wahrnehmbare immer fließe und daß es davon
keine Wissenschaft gebe (wie anaximander auch anaxagoras aus ptolemaeus
was anaxagoras sagt; anaximander was anaxagoras) bekannt geworden,
die er auch in der Folge beibehalten. Mit dieser Stelle (wenn
sie nicht etwa das Resultat ausdrückt, welches sich aus Kraty-
lus und jener spätern Heraclitischen Lehmeinungen ergab: — wo Alles
fließt, ist kein festes Wissen,“) scheint ausgesprochen zu seyn, daß
die Wahrnehmung für sich keine Wissenschaft gewähre; denn euneros
selbst sagt Aristoteles (I. oben Num. 15.) daß jene feste Bewegung
aller Dinge (welche Heraclitus annahm) unserer Wahrnehmung
entgehe; was sowohl in Hinsicht der Beobachtung des Ganzen,
als auch in Hinsicht auf die oben berührte Täuschung der Wahr-
nehmung, von Heraclitus mit Recht gesagt werden konnte; andererseits
tautet er doch von einer Erkenntniß des Bewegten durch das Be-
wegte (Num. 97.) so wie im Kratylus des Plato (p. 412. A.) die
anagoge von der begleitenden Bewegung der Seele erklärt wird,
welche die Bewegung des Dinges verfolgt. Sollten wir uns nun in
dieser Hinsicht an die eigenen Aussprüche, welche Eurtus mittheilt,
so erfahren wir, daß nach Heraclitus der Mensch den Sinn
loyos aus der Natur im wachen Zustande (wo die Sinne ge-
öffnet sind, sagt Eurtus §. 130. erklärend hinzu) durch Annehmen
empfehle, wodurch er vernünftig werde. (Senec. adv. math. VII,
129. νοῦν ταν θύον λόγον αὐτ’ ἡγωνιστοῦ δε σφραγίσσε
σφραγιστικὰς τοῖσιν γινώσκουσιν, αὐτὸν δὲ μὴ τυραννέει ληθύνου
αὐτοῦ δε οὐκ ἐστὶν ὁμοίως ἐπαρρησιάζεσθαι; womit man die vielfache Ver-
schiedenheit des Wortes bei Lucianus praep. evang. XIV, 20. οὐκ ἐστιν
ἀποδείκνυσθαι νοῦνον οὐκ ὑπάρχοντι συγκρίσειν kann.) Darf man
jene Worte genau nehmen, so ist damit diejenige Wahrnehmung als
wachsthafte vorgestellt, welche jenem νοῦνος λόγος (vgl. die spätern
Anmerk.) gemäß ist, und die Wahrnehmung ist somit nicht bloß
aus vernünftig, sondern hat einen Theil an der Wahrheit.
Nehmen wir jene Worte aber auch nur bildlich, so bleibt doch
der Gedanke, daß durch vollkommenen Zusammenhang mit dem Ge-
gen und Einsicht in den Sinn oder das Gesetz des Geistes, die Bet-
rueht des Menschen bestirbt, und daß der Mensch im Wachen in
einem vollkommenen Zusammenhang mit dem Gegen außer ihm
stehe, als im Zustande des Schlaft, wegen der werksamen Einwirkun-
gigkeit, die auch zur Erkenntniß ihren Theil beitragen; so daß
also das Wahrnehmen, als mit dem gemeinsamen Gesetz überein-
stimmend, auch in dieser Beziehung Wahrheit hat (vergl. Senec.
adv. l. Seren. 134. nos ταν μὴ νοῦμον ποτε φαντασμα τιόν, αὐ-
ταν ταν νοῦμον ἀποδεικνύναι λόγον· ταῦδε αὐτ’ ἰδίαν ἀναστήν φωνή C.
Lucian. Adv. Math. VIII. 8.) Diesem Resultate scheint ein Bruchstück
des Clement (Strom. III. p. 320.) zu widerstreiten: Οὐνοτος εὐνοῦ
αὐτοῦ οὐκ ἐστὶν ἀπομνηστέον, αὐτοῦ δε εὐνοῦτος υἱός; aber auch
wiewohl bezieht sich dieser Ausspruch nur auf die Wahrnehmung des
Geistes, insofern es uns Besehatliches zeigt, oder er war
ein Ausdruck eigenthümlichen Unmuths über die Schwäche mensche-
licher Erkenntniß. Ganz deutlich oder spricht hier ein anderes

Heraklit Ehre, daß er auf die Erscheinungen des innern Sinnes aufmerksam war, und sie durch eine, freilich sehr unbefriedigende, aber doch scharfsinnige Theorie zu erklären suchte. Wir können diese aber erst dann darstellen, wenn wir sein kosmologisches System vollständig kennen gelernt haben werden.

IX. Das Wesen der Thierseelen und der Weltseele ist gleichartig; sie bestehen aus derselben Ausdünstung. Nur ist der Unterschied, daß den Thierseelen eine doppelte Ausdünstung zum Grunde liegt, nemlich die Ausdünstung aus der, welche die Weltseele ausmacht, [welche von aussen kommt], und eine Ausdünstung aus den innern flüssigen Theilen des thierischen Körpers, welche aber mit der ersten homogen ist ²⁸⁾).

X. Aus dem Begriffe von der Natur der Seele fließen folgende Sätze: die ganze Welt ist mit Seelen angefüllt ²⁹⁾. Die trockne Seele ist die beste.

Bruchstück bei Clemens aus, welches ich zu Anm. 42. angeführt habe. S. übrigens auch Anm. 43b. A. d. F.

- 28) Plutarchus De creat. Phys. IV. c. 3. τὴν μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἀναδυσμασίν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δ' ἐν τοῖς ζῴοις, ἀπὸ τῆς ἐκτος καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναδυσμασίν ὁμογενή. [Nemes. de nat. hom. C. II. ebenso. Das Wahre in diesen Stellen ist wohl nur das, was von der Bedingung der Seele oder des animalischen Lebens gesagt wird, nemlich daß sie durch Einsaugung der heilen und warmen Dünste erzeugt werde; denn dieß stimmt mit einem Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. VI. p. 746. ψυχῆσι θανάτος ὕδατος γενέσθαι — ἐκ γῆς δὲ ὕδατος γίνονται, εἰς ὕδατος δὲ ψυχὴ ὕδρειν. Das Uebrige von der Weltseele wird nicht durch zuverlässigere Berichte bestätigt. Zus. d. F.]

- 29) Diogenes Laert. IX. §. 7. πάντα εἶναι ψυχῶν καὶ δαιμόνων πληρῆ. Daher besitzt sogar die uns umgebende Atmosphäre Denkkraft. Sextus Empir. advers. Mathematic. VII. §. 127. ἀπερὶ τοῦ φυσικοῦ, τοῦ φυσικοῦ ἡμῶς λογικὸν τε οὐ καὶ φρονήτικόν. [Daß das φυσικόν keineswegs die Atmosphäre sey in unserm Sinne, wird jedem der Heraklits Philosophie genau erwägt, einleuchten müssen. (Ueber die Bedeutung des φυσικοῦ s. m. Zusatz zu Anm. 41) — Was aber die verschiedenen Arten von Seelen anlangt, so zieht Schleiermacher auch den Spruch bei Aristoteles de partu anim. I. 5. ἐκλεῖπον — αἰσθάναι διακρίνεται, εἶναι, παρὰ τὰ ὕδατα θάλασσαν hierher. Von einem Uebergange und einer Entfaltung der Seelen kann man sicher die Stellen verstehen, in

Wohl er schnelllich suchte nach trockne oder feurige Zustän-
dungen unterschied, und aus den letztern die Phänomene der
Seele erklärte *). Daraus folgte auch, daß das Wesen der
Seele vernünftigen Seele ist **).

weisen die Menschen gestorhene Mütter und die Mütter un-
terlebte Menschen genannt werden (s. Anmerk. zu VIII. und die
Stellen Haroc. alleg. Homov. ed. Gale. p. 462sq. Maxim. Tyr. I.
p. 107. Clem. paedag. III, 1. p. 251.) Und hierher mag auch
die in der Num. 24. angeführte Stelle des Stobaeus gehören, wel-
che die Lehre von der Seelenwanderung zu berühren scheint. Nach
seiner Grundansicht von dem ewigen Fluße und Kreislaufe des
Lebens, konnte auch J. von einem Zustande der Seele nach dem
Tode sprechen, wie er nach Clem. Alex. Strom. IV, 21. gesagt
haben soll: Ἀνδρῶν μὲν ἀνδρῶν οὐκ οὐκ ἀνδρῶν
οὐκ ἀνδρῶν (vgl. auch Theodoret. ed. Hal. IV. p. 913.) worauf
auch Schrienermacher das Bruchstück des letztern ἀνδρῶν οὐκ οὐκ
ἀνδρῶν οὐκ ἀνδρῶν und Clem. Strom. IV, 7. (μὲν γὰρ
μὲν γὰρ μὲν γὰρ μὲν γὰρ) bezieht; und wozu auch die
Stellen gehören, in welchen er den Körper als das Begräbniß
der Seele ansieht s. B. Philo alleg. leg. I. 8a, und die unten
Num. 44. citirten Stellen. Zus. d. A.]

7) Indem nemlich nach Heraklits Naturansicht die hellen und trocknen Dünste nach oben gehen, nach dem Feuer (f. Hamerl * zu Sag VI), und die Seele (wzq im obigen Sinne) durch Aufsaugung bedingt wird) (f. Anm. 23.) so ist die Seele nach d. um so besser, je trockner die Dünste sind, welche im Körper sich entwickeln, und die sie von außen einfaßt. Er konnte aber auch von der andern Seite sagen, je mehr die Seele das Feuchte in sich aufnimmt oder sich in das Gebiet der reinsten Thätigkeit (des Feuers) erhebt, — d. i. die feurigste Seele, ist die beste. Hiermit ist also eine Bestehensweise der Seelen bestimmt, welche graduell ist, und in sofern er diese auf Returnothwendigkeit bezieht, sagt wohl Heraklit (nach Alex. Aphrodis. de suis 56) des Menschen Gemüth ist sein Geschick: ἡδὲ γὰρ ἀνάγκη δαίμων, was Alexander durch qvov erklärt, und Schleiermacher S. 504. mit αἰσχροσύνη gleichbedeutend nimmt (vgl. Stob. Sermon. CII. p. 559. Plut. quares. Plot. p. 939.); wiewohl es auch bedeuten könnte: der Charakter des Menschen bestimmt sein Geschick. Anderentheils erkennt er auch wieder ein Bedunkeln der höhern und reinern Thätigkeit durch die niedere, oder eine Trübung des göttlichen Feuers der Seele an, welche dem Menschen zugeschnitten werden kann, wie in der Stelle bei Stob. (Sermon. V, 74.) ἀλλ' οὐκ ἀνέχεται πρὸς τὴν φύσιν τοῦ σώματος, οὐκ ἐπὶ τὴν φύσιν τοῦ σώματος, οὐκ ἐπὶ τὴν φύσιν τοῦ σώματος. Zweideutiger ist das: γυμνασία δὲ καὶ πορνεία, (ὅτι καὶ αὗται εἰσι γυμνασίαι) πορνεία μάλιστα (Arist. Polit. V, 11. Eth. Nic. II, 2. Eudem. II, 7. Plutarch. Consol. p. 124. Iamblich. protrept. p. 160.) welches Schleiermacher S. 504 f. auf die feurige Natur der Seele bezieht.

L. d. F.

(54) Planch., in *Recherches de Botanique*, Vol. 1, p. 82. de *cruciflorum*
 Kennenbach G. b. Vol. 1, 24. 82

XII. Uebereinstimmung der Welt mit der Natur

ἀπορροή τῶν πάντων ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ ἀναστροφὴ τῶν πάντων ἐν τῷ πυρὶ. Nach
Scholermacher (S. 456 u. f.) ist die Lehre von periodischer Wiederkehr
fortwährender Auflösungen der Welt in Feuer durch falsche Deutung
dunkler Aussprüche des Heraklit (wie z. B. jener Stelle, die von
der Veräußerung der Dinge mit Feuer und umgekehrt handelt
vgl. Num. 11) oder des παρὰ φύσιν, παρὰ νόμον, in dem
von Clement angeführten Ausspruche, entstanden. In diesem Missver-
stand, meint er, sey schon Aristoteles verfallen, wenn er die Worte
ἀπορροή τῶν πάντων καὶ ἀναστροφὴ τῶν πάντων (vgl. Num. 12.) wie seine Erklärer
(Simplicius in Arist. de aet. p. 68b. Theophrastus paraphr. phys.
lib. Alex. Aphrod. in Metaph. 1, 14. p. 70a) und wie aus ande-
ren Stellen hervorgeht scheint, genommen hat; nehmlich, als
sollten alle Dinge irgendwann zugleich in Feuer aufgehen;
dem Aristoteles seyem die Elucide gefolgt, welche sich die Lehre
von einer solchen ἀπορροή, deren Name ihnen auch nach Clement
(Strom. V, 1) angedröhrt, zu eignen gemacht und sie auf Heraklit
zurückgeführt haben. Der innere Grund, aus welchem Scholermacher
dem Heraklit jene ἀπορροή abspricht, ist, (S. 461.) daß
durch dieses Aufsteigens der Welt in Feuer, der ewige Fluß
der Dinge, die Hauptanschauung des Heraklit, um eben so viel
geändert werde, und eben so lange auch das Zusammenfließen beider
Wegs nach oben und nach unten, und folglich die Vereinigung
der Gegensätze, gleichfalls ein Hauptpunkt heraklitischer Philosophie,
aufgehoben sey. Wenn ferner neben jenem unläugbaren immer-
fortgehenden Uebereinstimmen der Dinge in Feuer auch dieser periodische
in dem Werke des Heraklit irgend deutlich wäre beschrieben wor-
den, so müßte man sich wundern, daß sich keine Stelle erhebe,
die sich nur von diesem periodischen erklären laße, oder die
irgend den Unterschied zwischen beiden betrefte; dahingegen der
Missverstand der oben angeführten Stellen so nahe liegt, aus dem
die Irrthümlichkeit konnte entstanden seyn. Wegen jener Ansicht führt
Scholermacher (S. 470.) auch die oft berührte Stelle des Plato
Sophist. p. 243 E. an, nach welcher das Etwas immer zugleich
Eines und Vieles sei. Das Resultat ist, daß, wie im Kleinen
Tag und Nacht, Sommer und Winter ein wechselndes Uebereinstimmen
einmal des Weges nach oben, und einmal des Weges nach unten
bestehen, so auch im großen Weltleben einen ähnlichen Wechsel
sei, ohne daß je einer von beiden Prozessen ganz unterdrückt würde,
angenommen habe, einige Perioden nehmlich, in denen sich alles in
der Natur mehr auf die Seite des Feuers neige, andere, in denen
mehr der Weg nach unten und das Kräfte die Oberhand habe, und
daß diese es seien, welche er wahrscheinlich durch die Worte ἀπορ-
ροή καὶ ἀναστροφὴ (Ueberfließen und Zurückfließen), (die sich bei Plutarch.
de Is. apud Delph. II, p. 389. und beim Philo Alleg. leg. II, p.
62. finden) bezeichnet, und auf die sich auch wohl das von ihm
angenommene große Jahr (von 18000 Sonnenjahren) (Num. col.
phys. I, p. 360.) bezogen habe. Mit Grund bemerkt dagegen
Müller d. a. D. S. 129 f., daß die dem H. von den Alten fast
einstimmig beigelegte periodische Weltverbrennung nicht die Gemei-
nung der Bewegung, sondern — da das Feuer das Ueberfließende

stimmten unveränderlichen Gesetzen; diese denkt sich Heraclit unter dem Worte: Verhängniß (*εἰμαρμένη*⁵²⁾. In der Welt wirkt Alles harmonisch zusammen. Auch die entgegengesetzten Dinge, die widerstreitendsten Veränderungen treffen am Ende in einem Punkte zusammen, die Harmonie des Ganzen zu befördern, welche als ein Accord aus vielen Dissonanzen anzusehen ist⁵³⁾. Daher ist

ist nach Heraclit — vielmehr die Rückkehr zu der vollkommensten Bewegung sey, wie dies auch die Stoiker annahmen (Plat. de repub. Stoia. 41. T. V. p. 391.) und wovon sich auch die zuletzt angeführten, wahrscheinlich Heraclitischen, Ausdrücke erklären lassen. Auch diese Weltveränderung ist jedoch nur ein Vorherrschern des Feuers in großen durch das Verhängniß bestimmten Perioden.

Zus. d. F.]

52) Plutarch. De creat. Phys. l. 2. 27. *Ἡρακλείτος πάντα καὶ αἰμαρμένην, τῆς δὲ αὐτῆς ὑπερχίας καὶ ἀπώγην* et Stob. ecl. phys. p. 178. *Ἡρακλ. οὕτως εἰμαρμένης ἀποφαινοῦτο λόγος τῶν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντός διακρινόμενα. Αὕτη οὐτὶ τὸ αὐδαριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως, καὶ περιόδου μετὰ τὴν τελευτήν.* Diogenes Laert. IX. §. 7. *πάντα τὰ γινόμενα καὶ αἰμαρμένην διὰ τῆς ἀντιστροφῆς αἰα.* Simplicius in Physica Aristotelis p. 6. a. *Ἡρακλ. πάντα ποιεῖ καὶ ταῖς τιμὰς καὶ χρόνον ὁρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς καὶ τὰς αἰμαρμένης ἀπώγην.* [Fast in allen Stellen in welchen von der αἰμαρμένη des Heraclit die Rede ist, wird sie auf das Maas in den Veränderungen, und insbesondere auf das in dem oben beschriebenen Kreislaufe der Dinge sich gleichbleibende Verhältniß jener sich hervorstrebenden Hauptstufen der Verwandlungen bezogen. So ist sie das Naturgesetz in den Verwandlungen, oder die Weltordnung. Daher nennt sie auch Heraclit nach Stob. ecl. phys. l. p. 58. *λόγος αἰα τῆς ἀντιστροφῆς ἀμειβομένων τῶν ὄντων*, das durch den Gegenlauf, d. i. durch entgegengesetzte Richtungen die Dinge erzeugende Verhältniß. Vergl. Schleiermacher a. a. O. 423 ff. Dieses sich gleichbleibende Verhältniß will, wie ich glaube, Heraclit auch in den bei Clemens Alex. (Strom. V, 14.) aufbehaltenen Worten ausdrücken: *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁμοίως προσθὲν ἢ ἢ γινόμενα γη.* Hiernach behält das Meer, obgleich aus ihm auch Erde wird, immer seine bestimmte Masse; es wird nach bestimmtem Maasse immer wieder dasselbe. Hiernach ist also jeder Erscheinung Dauer bestimmt, und in dieser Beziehung sagte Heraclit (nach Plutarch. de exilio p. 604. Vol. II.) daß die Sonne ihr Maas nicht überschreite, sonst würde sie die Erinnern, die Gefährten der *Διὸς*, ereilen; und seine astronomischen Bestimmungen nach Strabo l. p. 7. Stob. ecl. phys. l. p. 264. gehören wohl auch hieher. Vergl. Schleiermacher S. 396.

Zus. d. F.]

53) Diogenes Laert. IX. §. 7. *διὰ τῆς ἀντιστροφῆς ἡρραυόμενα τὰ πάντα.* Plato Symposium a. 12. *οὐκ ἔστι διαφθοράτων αὐτὸς αὐτῶν*

Auch in der Welt Alles auf das engste verbunden. Selbst der Mensch, welcher schläft, steht im Zusammenhange mit dem Ganzen und wirkt dann, ohne sich dessen bewußt zu seyn, als Glied einer großen Maschine²⁴).

XIII. Zusammenhang und Verknüpfung aller Dinge zu einem Ganzen; Zusammenstimmung derselben zu einem Zwecke, — sollten diese großen Gedanken unsern Philosophen nicht auf die Idee eines Wesens geführt haben, welches das Ganze mit seiner Denkkraft umfaßt und regiert? Heraklit konnte diese Idee allerdings nicht entbehren; seine Begriffe von der Gottheit aber beruhen auf der bestimmten Erklärung der Begriffe Weltseele, Fatum, Gott, und ihres Verhältnisses zu einander.

ἑννοεῖσθαι, ὡς περ ἁρμονίαν τοῦ καὶ λυρᾶς, Aristot. de mundi c. 5. συναψίας οὐλα (καὶ) οὐχι οὐλα, συμφερόμενον (καὶ) διαφερόμενον, συναδόν (καὶ) διαδόν, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνός πάντα. Aristot. Nicomach. VIII. c. 1. καὶ Ἡρακλείτης το ἀντιζόν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἐν γίνεσθαι. Rast, in seinem schätzbaren Versuch über das Platonische Gastmahl, will jene Worte ὡς περ ἁρμονίαν τοῦ καὶ λυρᾶς, die er für verborren hält, in ἁρμονίαν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς verändert wissen. Allein aus einer Stelle des Simplicius (in Physica Aristotelis p. 116) kann man mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß Heraklit wirklich sich dieser Worte zum Beispiele bedient hat. Um ein Beispiel einer θεσεως, das ist, einer paradox klingenden Behauptung, anzuführen, sagt er: ὡς Ἡρακλείτης το ἀγαθόν καὶ το κακόν ἐς ταυτὸν λεγὼν συνίεναι, διὰ τὴν τοῦ καὶ λυρᾶς. ὅς καὶ εὐνοθεοῖν λέγει, διὰ το οὕτως ἀδιοριστῶς φαναι. ἐπαδεικνύτο δὲ τὴν ἐν τῇ γίνεσθαι ἁρμονίαν μὲν τῶν ἐναντίων, ὡς καὶ Πλάτων ἐν σοφιστῇ τῆς Ἡρακλείτου δοξῆς ἀπεμνημονεύει, παρὰ θεῶς κτλ. καὶ τὴν Εὐνοθεοῦ. λέγει δὲ οὕτω (p. 252. Vol. II.) καὶ οὕτως καὶ εὐνοθεοῖν τινες ὑστερον μόνον εὐνοθεοῦσαν, ὅτι συμπλέκει ἀσφαλιστάτων ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς το οὐ πολλά τε καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ ἑαυτῆς καὶ φίλῃ συνεχεται. διαφερόμενον γὰρ δὴ (καὶ) ἀμφερεται φασὶ αἱ συντονισταὶ τῶν μουσῶν. [Auch die zu Sag VII. angeführten Stellen beweisen dies. Siehe übrigens die Erklärung der platon. Stelle bei Schleiermacher S. 411. a. a. O. Griner Auslegung des οὐλοῦ in der aristotelischen Stelle S. 432. s. f. Sertus Math. IX, 337. entgegen. Zuf. d. S.]

24) Antonin. VI. c. 42. ὡς περ καὶ τοὺς κροθυστοὺς, οἷμαι, ὅτι Ἡρακλείτης ἐργασίας εἶναι λέγει καὶ συνεργούς τῶν ἐν τοῖς ποσὶ γινόμενων [Bergl. die Lam. p. Sag VIII.]

Ungeachtet sich Heraclit zu der Idee eines Weltganzen erhoben hatte, so hat er sich doch nicht über dieselbe ausdrücklich erklärt. Er kann sich aber nichts anderes darunter gedacht haben, als den Inbegriff aller Naturwesen, die Verbindung alles Mannichfaltigen zu einem Ganzen.

Der Begriff, den sich Heraclit von der Weltseels gemacht hatte, scheint die Existenz einer Gottheit im wahren Sinne völlig auszuschließen. Denn er scheint zu behaupten, daß diese durch das ganze Universum ausgebreitete Kraft den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst habe, und durch ihre eigenthümliche Denkkraft das Universum mit Kenntniß des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen regiere, „Das Universum hat weder ein Mensch noch ein Gott gebildet; sondern es war immer, und ist, und wird seyn, ein immerlebendes Feuer, das sich nach bestimmten Gesetzen entzündet und wieder verlöscht“³⁵⁾. Heraclit kann damit nichts anderes gemeint haben, als die Existenz einer Gottheit außer der Welt, und den Anfang der Welt in einer bestimmten Zeit zu leugnen. Und beides stimmt mit dem ganzen Systeme vortreflich zusammen. Denn die Gesetzmäßigkeit aller Veränderungen in der Welt ist das Werk einer Intelligenz; diese kann aber nicht außer der Welt, sondern muß innerhalb derselben seyn, weil diese alle wirkliche Wesen in sich faßt *). Das Entstehen und Vergehen der Welt aber

35) Plutarch. de Is. et Osir, ed. Hult. IX, Vol. p. 208, ἡ δὲ ζωὴ καὶ βίαιον καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γινώσκουσα καὶ ἀλλοτρίων φρεσὶς ἄλλως τε (ἄλλως γὰρ) ἐπαίαν ἀπορροήν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ προνοούτος, ὅπως κτλ. βλ. Plutarch. de Is. et Osir. [E. über diese Stelle, bei welcher zweifelhaft ist, was dem Heraclit angehört, Schleiermacher a. a. O. S. 492.] Clemens Alexandrin. Stromat. L. V, 14. (Stephani Poet. philosph. p. 152.) κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπαρτίζοντα τις θεὸς οὐκ ἀνθρώπων ποιήσας, ἀλλ' ἢ αὐτὸς καὶ αὐτὸς, καὶ εἰς αὐτὸν, πῦρ αὐτὸν ἀντομένον μετὰ καὶ ἀπαβεβημένον μετὰ.

*) Die Gottheit des Heraclit steht nach den vorhandenen Ueberresten seiner Lehre in der engsten Beziehung mit dem Kreislaufe der Dinge und mit dem Schicksal (s. oben Anm. 32.) Nach einer Stelle bei Proclus (Comment. in Tim. p. 201.) soll Heraclit ge-

ist zu allen Zeiten gewesen, und wird in alle Ewigkeit seyn, ohne daß sich ein wirklicher Anfang oder Ende denken läßt. Der Anfang der Welt ist daher ein leerer Gedanke, der nur den Anfang eines neuen Zustandes bezeichnet *6).

Die Weltseele kann also nichts anders, als die Gottheit selbst seyn. Die Weltseele, ein feuriger Ausfluß, ist zugleich nach dem Obigen *) mit der Kraft zu bezeichnen versehen. Also kann sich Heraklit das Feuer nicht anders, als das Subjekt des Denkvermögens, die wirkliche Äußerung desselben aber als einen Ausfluß aus dem Subjekte gedacht haben. Das Feuer ist also in diesem Systeme die Gottheit. Und so findet es sich wirklich *7). Die Weltseele ist dann der Ausfluß dieser

merkt haben, daß der Demiurg (gewiß ein späteres Wort) in dem Weltbuden spiele (*αλλος δε και τον δημιουργον εν τω κοσμοποιειν παλαιον σημειον, καθ'απερ Ηρακλειτος*) und Clemens Alex. procl. 1. 5. p. 111. nennt dafür, wahrscheinlich mit dem richtigeren Ausdruck, Zeus, der ein solches Spiel in der Welt treibe. Ritter a. a. O. 123. sieht hier den Zeus als Grund des Berhängnisses an, und findet dieß Spiel „in dem Zusammentreten Entgegengesetzter zu einem scheinbaren Seyn, indem im Hintergrunde dieses Spiels nur ein ewiges Werden liegt.“ Indessen konnte Heraklit auch jenes Spiel der in der Welt wirkenden und sie immer neubildenden Kräfte überhaupt, welches aus ist mit der durch die *εναρμονια* bestimmten *αντιποδρομια*, in der mythologischen Gestalt des Zeus personifiziren; nur daß der Ausdruck *παιδιον* eine Ahnung der Freiheit zu enthalten scheint. Spätere aber werfen dem Φ . vor, er habe keine Vorsehung angenommen (Nemesius de nat. hom. Ed. Ox. p. 310. und Philo alleg. Ieg. II, 62. f. Schleiermacher S. 430 f.) In welchem Verhältnisse er sich abzu die Gottheit zu dem Menschen gedacht habe, schimmert in einer bei Origenes (adv. Cels. VII. p. 38. Vgl. Clem. Cohort. IV. p. 44.) erhaltenen Stelle hindurch, in welcher er den Götzendienst tadeln: *και τοις ανηλικμοις τουτοις αν εχονται, ομοιον ει τις τοις δομοις λεσχηνουτο, αυτα γενομενων θεους αυτα ηρωας αιτινες ειναι*. A. d. Φ .

56) Stobaeus Eclog. Phys. Vol. I. p. 454. *Ηρακλειτος ου κατα χρονον ειπαι γεννητον τον κοσμον αλλα κατ' επινοιαν*.

*) Der Verf. scheint sich auf die Stelle bei Plutarch Anmerk. 35. zu beziehen. A. d. Φ .

57) Stobaeus Eclog. Phys. Vol. I. p. 58, 60. *Ηρακλειτος το παροδονον πυρ αυδιον (θρον παρηγοια) εμπεριμενης δε λογος εν της αντιποδρομιας δημιουργον τον οντα. λογος* kann hier nicht (mit Ziedemann, Geist der phil. Philos. S. 212.) Einwirkung

feurig denkenden Substanz, die Ausdrückung, durch welche Alles wird, und welche Alles erkennt ²⁸⁾. Es ist also keine bloß mechanische Kraft, da ja mit ihr die Denkkraft vereinigt ist; die Vernunft ist das Gesetz, nach welchem sie wirkt. Und dieses ist es, was Heraclit unter dem *Fatum* versteht, das Vernunftgesetz, nach welchem die Gottheit in der ganzen Welt Alles wirkt. Bei diesem innigen Zusammenhange zwischen der Substanz und dem Gesetze, nach welchem sie wirkt, war es leicht möglich, beide zu verwechseln, und das *Fatum* selbst als die wirkende Kraft anzusehen ²⁹⁾.

So sehr sich Heraclit dadurch über ältere Vorstellungen erhebt, so ist doch seine Gottheit nichts als die Natur. Er verknüpfte nur mit einem Naturwesen Denkkraft, ohne die Möglichkeit der Vereinigung beider Kräfte in ein Wesen erklären zu können. An diese Schwierigkeit wurde aber noch nicht gedacht, weil man noch keinen Unterschied zwischen dem Innern und Aeußern, zwischen dem Physischen und Geistigen machte, der erst späterhin auffallender wurde. Der Vortheil der Einheit des Principis geht daher durch Einseitigkeit wieder verloren. Heraclit hatte den Zusammenhang und die Regelmäßigkeit der Begebenheiten in der Natur nicht aus den Augen gelassen, und in seinen Philosophemen, gleich den Pythagoreern, darauf reflectirt; aber darin zeigte sich auch die Schwäche

übersetzt werden; man müßte eine durch Vernunft bestimmte Einrichtung verstehen. Aber auch diese Erklärung paßt nicht in den Zusammenhang. [Vgl. Anm. 52. Zusatz. Mit Recht bemerkt Schleiermacher (a. a. O. S. 452 f.) daß man hier nicht an das erscheinende Feuer denken dürfe, wie Clemens Alex. Cohort. V. p. 55. und daß Heraclit wahrscheinlich sich des Ausdrucks *Zeus* wie anderwärts, bediente (s. m. Anm. auf vorig. S.) — derselbe will den Gebrauch des Wortes *λογος* für Vernunft ganz eigentlich von Heraclit herleiten (S. 475.)

[Zus. d. S.]

38) Aristoteles de anima I. c. 3. [s. oben Zusatz zu Anm. 23.]

39) Plutarch. De creat. Philosoph. I. c. 28. *Ἡρακλείτης οὐκ αὖτις ἐκείνου λόγον τον δια της οὐσίας του παντος διακονοντιν αυτη δε εστι η αυταριον αυτου, απερμα της του παντος*
φύσεως.

der Vernunft, daß sie den Grund davon außer ihr selbst sucht. Die Intelligenz, deren Subjekt das Feuer ist, wirkt nicht nach ihrem eigenen, sondern einem fremden Gesetz. Veränderlichkeit der Dinge war als Hypothese angenommen; Veränderung läßt sich nicht denken ohne Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen. Das Gesetz, nach welchem die Vernunft wirkt, ist also eine Wirksamkeit, wodurch entgegengesetzte Bestimmungen wirklich werden (*εναρτιστορπον, εναρτιστορνε, εναρτιστορποναι*).⁴⁹⁾ Es könnte zwar scheinen, als wäre dieses eine logische Regel der Bestimmung des Subjekts durch entgegengesetzte Prädikate, von denen nur immer eins mit dem Subjekte verbunden werden kann, und das andere ausgeschlossen wird. Allein Heraklit betrachtet es doch nicht so, sondern nimmt es als ein Gesetz des allwirkenden Feuers, nach welchem erst die Wirksamkeit der damit verbundenen Intelligenz bestimmt wird. Daher leitet er auch Folgerungen ab, die keineswegs mit den Verstandesgesetzen übereinstimmen, wie wir in der Folge sehen werden.

Die Vorstellungsart, daß das denkende Wesen für eine körperliche Substanz gehalten, und das Denken nach physischen Gesetzen erklärt wird, eine Vorstellungsart, die allen ältern Philosophemen bis auf Anaxagoras zum Grunde liegt, hat Heraklit vollständiger entwickelt. Wenn die Denkkraft sich nicht von andern physischen Kräften unterscheidet, so muß sie auch auf dieselbe Art behandelt werden. Es war also consequent, wenn Heraklit, wie die übrigen Erscheinungen, so auch die Phänomene des innern Sinnes auf eine Urkraft zurückführt. Nach ihm sind die Gedanken aller Menschen Wirkungen der Weltseele, oder mit andern Worten, der Gottheit, also einer Kraft, die außer ihnen liegt. Der Grund

49) Diogenes Laertius IX. §. 8. *γινώσκει πάντα κατ' εναρτιστορπον* §. 7. *πάντα το γινώσκει κατ' εναρτιστορπον, καὶ διὰ τῆς εναρτιστορπον ἡρμηνεύει τὰ πάντα.*

des Denkens, die Denkkräft, ist ein Theil des Menschen⁴¹⁾. Das Feuer, welches das Wesen des Geistes ausmacht, schien in sofern diese Erklärung zu begünstigen, als es die ganze Natur durchdringt, und durch seine Feinheit auch die kleinsten Materie-theile durchdringen kann. Das Denken ist daher ein feuriger oder luftartiger Ausfluß aus dem Feuer; eine Hypothese, die nicht nur anerkennlich ist, sondern auch nicht einmal das Unbegreifliche hat, daß sie die Erscheinungen, welche sie erklären soll, nur im mindesten begreiflich macht. Denn Platon geht nicht

41) Arist. Empir. admod. Mathem. VII. §. 349. οὐ μὴν (διανοεῖσθαι αὐτοὶ εἰσὶν) αὐτοὶ τοῦ σώματος, ὡς Ἀντιφιδίμος κατὰ Ἡρακλῆτον. VII. §. 126. τοὺς περὶ τὸν ἥμαρ λόγους τοὺς αὐτοὺς φέρουσιν. [Hierher gehört auch die Stelle VIII. 285. Ἐπεὶ γὰρ τοὺς αὐτοὺς λόγους τοὺς περὶ τὸν ἥμαρ ὁ ἄνθρωπος φέρουσιν, φέρουσιν τοὺς περὶ τὸν ἥμαρ und Philon. ep. 18. Ἡρακλ. οὐ φέρουσιν αὐτοὺς λόγους αὐτοὶ κατὰ φωνὴν ὅπως τοὺς περὶ τὸν ἥμαρ. Schleiermacher a. a. O. S. 474. etc. führt dies so: der Mensch, wie er dem Leibe nach im Schlafe und im Tode erscheint, sei ohne Vernunft. — Nach Platon's Naturansicht, welche Alles in einem bewegten Zusammenhange aufstellt, ist der leibliche Mensch erst in seiner Verbindung mit dem Ganzen, d. h. mit dem Höheren, welches Leben und Bewegung erzeugt, eines höhern Lebens theilhaftig. Dieses Höhere nannte er, in sofern es auf den Menschen einwirkt und ihn umgibt, das περὶ τὸν ἥμαρ, mit einem wahrscheinlich schon bei Pythagoras vorkommenden Ausdrucke. Da ihm aber dieses Höhere unter dem Bilde des Feuers erscheint, so ist dieses περὶ τὸν ἥμαρ der feurige Umkreis, die Region des Lichts, der Himmel, zugleich aber auch nach der Ansicht des alten Philosophen, der Leben, Empfindung und Denken nicht trennte, Quell des Denkens und des Bewusstseins, oder die allgemeine Vernunft. So konnte er nun, jene Verbindung mit dem Höheren bezeichnend, bildlich sagen, dieses περὶ τὸν ἥμαρ werde athmend eingefogen, obgleich dies nicht so materiell zu verstehen seyn möchte, wie es selbst Oertus genommen zu haben scheint (adv. M. VII. 227 und 349) daß die Vernunft über das Denken lediglich von außen komme, (vergl. Zusatz zu Anmerk. 44.) oder die Seele in der That ein aus dem Lichtkreis herabgezogener Feuertheil sei, wie Spätere behaupten (vgl. Anm. 35.) da diese doch auch andere Gründe durch den Weg von unten bestimmt wird. S. auch Ritter a. a. O. S. 143. welcher in jenem Ausdrucke die Gleichartigkeit zwischen Feuer und Himmel bezeichnet findet. — Nach seinem Grundprincip, nach welchem er (vgl. Anm. zu S. 254.) auch den Menschen in den Kreis der Erscheinung mit einschließen mußte, konnte P. übrigens nicht sagen, wie sich, sondern vielmehr wie werden vernünftig durch Gemeinschaft mit dem περὶ τὸν ἥμαρ.

von einer vollständigen Uebersicht aller geistigen Phänomene zur Erklärung derselben über, sondern sucht nur mit einigen am meisten auffallenden Erscheinungen seine Hypothese in Einklangung zu bringen. Diese Erscheinungen waren der Schlaf, das in demselben Zustande fehlende Bewußtseyn, und die Verschiedenheit der Vorstellungen in dem Zustande des Wachens.

XIV. Jede Seele ist eigentlich ein Theil der Weltseele, oder des künftigen alle Dinge durchdringenden Wesens, welches theils isolirt, d. i. von der unmittelbaren Verbindung und Einwirkung der gesammten Weltseele getrennt, theils in ungehinderter Verbindung mit derselben steht. Dieses ist der Zustand des Wachens, jenes der Zustand des Schlafes. In jenem ziehen die Menschen nehmlich durch den Athem und durch die Empfindungsstände die göttliche Vernunft in sich, und werden dadurch vernünftig; in diesem sind die Leisten verschlossen, und dadurch hört, ungeachtet das Einathmen fortbauert, die Verbindung mit der denkenden Weltseele auf. Denken und Gedächtniß verlieren sich ⁴²⁾.

XV. Scharfsinnig ist die Bemerkung des Unterschiedes, daß einige Vorstellungen etwas Besonderes, Indi-

⁴²⁾ Sextus Empir. advers. Mathematic. VII. §. 129. τούτων ὁ γὰρ θεῖος λόγος — δι' ἀναπνοῆς σπασσάντες νοῦροι γίνονται, καὶ ἐν μὲν ὕπνῳ ληθαῖαι, κατὰ δὲ ὑγίαινον πάλιν ἐμφρονεῖ. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνῳ μυσσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων, χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιεχόν συμπνῖος ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς· μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοῆν προσφύσεως σωζομένης, αἰσθάνει τιμὸς φήκης· χωρισθεὶς τὰ ἀποβάλλει, ἢν πρῶτον ὅρα μνημονικὴν δύναμιν ἐν δὲ ἐγρηγόρῳσι πάλιν, διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὡςπερ διὰ τινῶν θυρεῶν προκνύσας, καὶ τὰ περιεχόντι συμβάλλων, λογικὴν ἀνδύει δύναμιν. [Das §. 130. folgende Gleichniß von der Seele erläutert dieß sehr gut, und ist ganz in der Ansicht des P. gegründet, welcher auch Wachen und Schlaf in Beziehung auf das Feuer als ein Entzündeten und Verlöschten ansah; wie dieß in dem Bruchstücke bei Clemens Strom. IV, 22. deutlich sich ausdrückt: ἄνθρωπος ἐν εὐφρονῇ φῶς ἄπτε· ἐσπύω· ἀποδύων ἀποσβέσθαι. Τὸν δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδον· ἀποσβεσθεὶς ὥςπερ ἐγρηγόρως ἀπτεται εὐδοντος (S. Schliezmacher S. 42.) Plutarch de superat. (S. Ann. 43a.) Zuf. d. P.]

richtigstes, haben das Allgemeine zum Gegenstande, haben. Das Allgemeine ist das, worin alle vernünftigen Wesen einstimmen; das objectiv Wahre. Das Besondere, was nur jedem so erscheint, aber nicht in der Natur so ist, was also objectiv falsch ist. Die letztern Vorstellungen sind die sinnlichen *), die erstern die Vorstellungen des Verstandes. Das Allgemeine ist nichts anders, als die Erkenntniß der Art und Weise, wie in der Welt Alles geschieht, des Naturganges. Denn nichts ist in der Welt beharrlich, als das allwirksame Princip, das Feuer, und dessen Wirkungsart; alle andere Dinge sind veränderlich. Durch die Sinne kann man sich also nur das Veränderliche, durch den Verstand das Beharrliche, daher objectiv Wahre vorstellen. **) Den Grund dieses Unterschiedes sucht aber Heraklit nicht in der wesentlichen Einrichtung des menschlichen Gemüths, sondern in dem Verhältniß des göttlichen Verstandes zu der menschlichen Seele. Dieses bringt die allgemeinen, objectiv wahren Vorstellungen in allen Menschen hervor, ***)

*) Der Verf. schränkt dies in der Anmerk. 43b. aber wieder ein.
X. d. F.

**) Hier hat der Verf. sich von dem Geiste der Heraklitischen Ansicht weit entfernt; — denn die Sinne zeigen ja nicht überall und unmittelbar das Veränderliche, weshalb Aristoteles mit Recht sagt, daß F. eine stete Bewegung der Dinge angenommen, welche unserer Wahrnehmung entgehe; ferner ist das objectiv Wahre dem F. nicht das Beharrliche im gewöhnlichen Sinne, und daher die Veränderung nur Schein; sondern umgekehrt das Wahre ist ihm die ewige Bewegung und das im steten Wandel bestehende Gesetz, das sich nach ewigen Gesetzen immer Verwandelnde; ein eigentliches Beharren der Dinge nur Schein.
X. d. F.

***) S. oben den Zusatz zu Anm. 44.) Das Denken, in sofern es jenen höhern Ursprung hat und den allgemeinen Verhältnissen der Dinge, dem Gesetze des Werdens (dem Gesetz *λογος* wie Sext. Emp. in der Anm. 43a. angeführten Stelle sagt) entsprechend ist und sie zum Gegenstande hat, so wie diese in den Verhältnissen der Welt sich ausdrückende Vernunft selbst, ist *κοινος λογος*; ein Ausdruck, der wohl erst bei den Stoikern herrschend geworden ist. Daher wird das wahre Wissen, welches eins ist mit jenem Gesetz, von der Vielwissenheit unterschieden (s. oben S. 232. und Zusatz zu Anm. 41.) die nicht auf das Veränderliche und Viele, als solches, geht, ohne die Einheit und das Gesetz in demselben zu untercheiden.
X. d. F.

und er heißt daher der gemeinsame Verstand ($\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$)^{43a)}. Die Vorstellungen, welche nicht durch diesen bewirkt werden, sondern von der jedem Menschen eigenen Vorstellungskraft herrühren, sind insofern falsche Vorstellungen, als sie nicht allgemein übereinstimmend sind.⁴⁾ Dieses sind aber die sinnlichen Vorstellungen des Gesichts, Gehörs u. s. w. und es ist daher ein Zeichen eines rohen ungebildeten Geistes, ihnen (objektive) Wahrheit beizumessen,^{43b)} ob sie

43a) Sextus Empir. adversus Mathematic. VII. §. 131 seq. τουτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θείον, καὶ οὐ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτηρίον ἀληθείας φησὶν Ἡρακλ. ὅθεν τὸ μὲν κοινὴ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θεῷ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δὲ τινα μόνῳ προσπίπτον, ἀπίστον ὑπαρξαι, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν. Heraclitus eigne Worte werden §. 133. angeführt: διο δεῖ ἐπισθῆναι τῷ κοινῷ· (εὖρος γὰρ ὁ κοινός) τοῦ λόγου διὰ τοῦτος εὖρος. ζῶουσιν οὐ πολλοί, ὡς ἰδίαν ἔχοντας φρονήσιν· ἡ δ' αἰτία οὐκ ἅλλα τι πλὴν ἐξηγήσεις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικησεως. διο καὶ ὁ, τὶ αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωρήσωμεν, ἀληθεύομεν· ὁ δὲ αὐτὸ ἰδύσσωμεν, ψευδομασθα. Plutarchus de superstitione Vol. VIII. p. 60. ὁ Ἡρακλείτης φησὶ, τοῖς ἐξηγητοῖσι ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τὸν δὲ κοινωμένων ἑκάστον εἰς ἰδίον ἀποστρεφασθαι. [Dagegen nannte H. nach Diog. L. IX, 7. die Meinung (οἶσιν) eine heilige Krankheit, ἑρῶν νόσον, (hierauf bezieht Schleiermacher S. 521 ff. auch die Worte bei Philost. opp. p. 391. συγκλυπτεὸς ἑκάστος ὁ μεταίως ἐν δοξῇ γινόμενος und einige andre Stellen.) und so ist es wohl auch zu verstehen, wenn H. sagte: παίδων ἄθυρματα τὰ ἀνθρώπων δοξασματα (nach Lamb. bei Stob. ecl. phys. II. p. 12.)

Zus. d. H.]

*) Heraclit kann dieß nicht so genommen haben, 'als ob die sinnlichen Wahrnehmungen da durch wahr wären, daß die Menschen sie gemeinsam besäßen, oder in ihnen übereinstimmten, denn er verwurft ja auch die gemeinsamen Gesichtsempfindungen zum Theil als täuschend (s. m. Anm. zu Satz VIII.); sondern in sofern sie übereinstimmend sind mit dem allgemeinen Gesetze, dem Gesetze des Werdens.

X, d. H.

43b) Die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß kann er nicht so geradezu verwerfen haben, er wollte nur, daß der Verstand die Regel ihrer Beurtheilung sey. Die Worte Sextus advers. Mathematic. VII. §. 126. ἀλλὰ τὴν μὲν αἰσθησὶν ἐλαττεῖ λεγὼν κατὰ λέξιν, κακομαρτυροῦς ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα ἀφροῶν ἀνθρώπων βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντων, welche Sextus erklärt, ὅπερ ἴσον ἔν, τῶν βαρβάρων εἶναι ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθητοῖσι πιστεῖν (Cf. Stob. Sermon. IV. p. 55.) lassen ger. wohl eine andere Erklärung zu, nemlich: die Augen und

gleich subjektive Gattigkeit haben. Der Mensch, insofern er empfindet, hat seine eigene Welt für sich; aber insofern er nach der göttlichen Vernunft denkt, befindet er sich in einer Welt, welche... für alle vernünftige Menschen gleichförmig und gemeinschaftlich ist. Daher haben alle Wachende eine gemeinschaftliche, alle Schlafende und Träumende aber gleichsam verschiedene Welten. — Die Bemerkung, daß der Verstand die Quelle aller Wahrheit ist, in der sich alle Menschen verstehen, ist eines echten Philosophen würdig; nur Schade, daß Heraklit diesen Verstand nicht in den Menschen, sondern außer ihnen sucht. Weil also das Denken auf der freien ungehinderten Verbindung der menschlichen Seele mit der göttlichen Denkkraft beruht, jene aber im Körper doch gewissermaßen davon getrennt ist, so behauptete Heraklit, daß die menschlichen Seelen in diesem Zustande gewissermaßen todt sind, und wenn sie den Körper verlassen, und in die Weltseele wiederum übergehen, dann erst ihr rechtes Leben anfangen⁴⁴⁾.

Diese sind für Menschen, deren Verstand ungebildet ist, verdächtige Zeugen. [Wenn man aber in dieser Stelle ἀποφανταίεσθαι liest, wie sich auch bei Stob. serm. IV. p. 55. findet: schlechte Zeugen sind Augen und Ohren der Menschen, welche ungebildete Seelen haben. S. oben unsere Anm. zu S. 254 u. f.] Und wie hätte sonst Heraklit nach Polybios libr. XII. (ὁπρὸς ἀλλήλους τὸν ὅτιον ἀκριβοτέρως μαρτυροῦν) dem Sinne des Gesichts mehr Zuverlässigkeit als dem Gehörsinne beilegen können? [Die Stelle bei Arist. de sensu V. p. 412. ed. Cas. in welcher er vom Gerüche spricht, läßt keine gewisse Erklärung zu. Uebrigens bemerkte Theophrast, daß φ. in der Erklärung der einzelnen Sinne ganz zurückbleibe. — s. Schleiermacher a. a. D. S. 366 ff. Auf d. φ.]

44) Sextus Pyrrh. Hypotypos. III. §. 236. Ἡρ. φησὶν, οὐ καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἀποφανταίεσθαι καὶ ἐν τῷ ἔστι ἡμῶν οὐ καὶ ἐν τῷ ἀποφανταίεσθαι οὐ καὶ μὴ γὰρ ἡμῶν ἔστιν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τὸ ἀποφανταίεσθαι καὶ ἐν ἡμῶν τὸ ἀποφανταίεσθαι. οὐ καὶ ἡμῶν ἀποφανταίεσθαι, τὰς ψυχὰς ἀποφανταίεσθαι καὶ ἔστιν. Cf. Plato Gorg. p. 495. Crat. p. 400. [Ueber das Verhältniß der Individualien zum Allgemeinen oder zur Wahrheit ist noch Folgendes zu bemerken: Erstens wird die Wahrheit und das Erkennen derselben, als des allen Gemeinsamen, (wie wir sagen, dem Menschen Wesentlichen) angesehen; z. B. in den Worten des Heraklit: ἔστιν οὐ καὶ τὸ φανταίεσθαι ἐν τῷ ἀποφανταίεσθαι

2. 127. Das Resultat, welches Demokrit durch sein Philosophiren fand, war: Alles ist, und alles ist auch nicht. Wegen der durchgängigen Veränderlichkeit aller Dinge, da Keiner einen Augenblick in demselben Zustande bleibt, kann man von jedem mit eben dem Rechte sagen, es ist, als, es ist nicht. Aristoteles bemerkt hier mit Grund, daß dieser Satz so viel bedeute, als: Alles ist wahr.⁴⁵⁾ Aber man darf nicht den Unterschied aus den Augen sehen, welchen Demokrit zwischen der Empfindungswelt, und der Verstandeswelt macht. Jener Satz konnte nur Gültigkeit für die erste, aber nicht für die zweite haben. Er behauptet allerdings, daß Alles, was einer empfindet,

ισχυρίζομαι ὅτι τὸ εὖναι πάντων οὐκ ἔστιν ὅμοιον τοῦ εἶναι. Τρεπομέναι γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώποινοι νομοὶ ὑπὸ τοῦ τοῦ θέναι. Κρίναι γὰρ τοσούτων, οὐκ ὅσον θέλει, καὶ ἄλλοις παρὰ καὶ παρὰ γινώσκουσιν (Stob. serm. IV. p. 48.) in dem Ausdruck *οὐκ ἔστιν ὅμοιον τοῦ εἶναι* (vielleicht *τοῦ εἶναι*) *ἐπιστάμεθα γινώσκοντες* καὶ οἱ (αἱ) *ἐκταραχόμενοι* παρὰ τὸν πάντων (Diog. L. IX, 1.) und in dem aus Clemens *pro-
dromog.* II, 20. p. 229. zu *E.* 238. angeführten Bruchstücke. Ungeachtet nun dem Menschen die Wahrheit zugänglich, und dieß das allgemeine Verhältniß des Menschen zur Wahrheit ist, ihrer theilhaftig zu seyn, so stellt er doch nicht nur consequent die menschliche Erkenntniß überhaupt unter die göttliche, (s. die Stelle in meiner *Anmerk.* zu Satz VIII.) sondern scheint auch wieder das Verhältniß der Individuen zur Wahrheit als ein besonderes aufgedrückt zu haben, die Wahrheit nur als ein Gut, welches dem Wissen zu Theil werde, der das Allgemeine sucht und den Egoismus aufgibt; so ist die Stelle zu verstehen bei Sext. Emp. VII, 133. *ὅτι οὐκ ἔστιν ὅμοιον τοῦ εὖναι* (vgl. *Anm.* 43a) so wie der Anfang der Demokritischen Schrift §. 132. wo es auch heißt: *τοῦ εἶναι ὅμοιον τοῦ εὖναι* *οὐκ ἔστιν ὅμοιον τοῦ εὖναι* *οὐκ ἔστιν ὅμοιον τοῦ εὖναι*; ferner: der theilreiche Mann verkennt den Gott, (*πρὸς θεοῦ*) wie viel der Knabe vom Manne (*Orig. adv. Celso VI. p. 698.*) und was er nach Proclus (*ad Alcibiad.*) von der Menge sagte: *εἰς ὅταν νοῦς ἢ φῆμι*. Vgl. die 3 ersten Bruchstücke bei Schleiermacher.

Bes. d. P.]

- 45) Aristot. *Metaph.* IV. c. 7. *τοῦτο δ' ὁ μὲν Ἡρακλείδου λόγος λέγειν πάντων εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀπὸ τοῦ αἰετοῦ παρὰ τὸν εἶναι καὶ παρὰ τὸν εἶναι ταύτων* (Bergl. auch *Phys.* I, 2. (da V. Cap. 3.) wo aber zugleich angedeutet wird, daß Demokrit die Quantitäten der Dinge auf Quantität reducirt habe. S. Schleiermacher a. a. O. 443 f. Uebrigens ist was Sextus *Pyrh.* hyp. II, 59. (*πάντων εἶναι*) und 63. vorbringt, aus Aristoteles zu erklären.

Bes. d. P.]

für ihn Realität hat; aber dessen ungeachtet erhält es objektive Wahrheit nur durch die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Verstande. Dieser schließt alle Verschiedenheit der Meinungen aus, welche aber in den Gegenständen der Empfindungen gar wohl statt finden kann.*).

Dieses scheint uns die Auflösung des Problems zu seyn, welches nach unserer obigen Vermuthung den Heraclit zum Philosophiren bestimmt hatte. Er hatte in seinem Systeme die Möglichkeit widersprechender Meinungen, und ihren Grund, aber auch ein Kriterium und Princip der allgemeinen, für alle denkende Wesen gültigen Wahrheit aufgestellt. So wenig übrigens diese Auflösung befriedigend ist, so merkwürdig ist doch das System durch seinen großen Einfluß auf den Gang der Philosophie der künftigen Zeiten.**) Schon zu Heraclits Zeit und unmittelbar darauf fand sein System besonders in Kleinasien viele Anhänger, die sich aber durch nichts bekannt

*) Wenn Heraclit mit dem Satze: Alles fließt, die allgemeine Bewegung oder das Werden als das Wahre aussprach, so hatte er dadurch auch den Gedanken aufgestellt, die Dinge sind und sind auch nicht; denn in ihnen ist Entstehen und Vergehen eins, jedes Ding schließt den Gegensatz in sich, (oder wie Sext. pyrrh. hyp. I, 211. sagt, τα πάντα παρὰ το αὐτὸ ὑλασθῆναι, und ähnlich Philo quis rer. div. haer. in quo to εἶ ἀμφοῖν τῶν ὡριστῶν) und geht in den Gegensatz über; kein Ding hat daher ein besonderes getrenntes Bestehen. So sagt das Bruchstück bei Plutarch. consol. ad Apoll. p. 106. ταῦτο τ' ἐστὶ ζῶν καὶ τανύτης καὶ το εὐρηγοῦς καὶ το κατὰ τὸν καὶ τὸν καὶ γερῶν· ταῦτα γὰρ μεταπλοῦνται ἐκείνῳ ἐστὶ, κακίῳ καὶ μὲταπλοῦνται ταῦτα; wenn letzteres nicht erklärender Zusatz des Plutarch ist. Solche Aussprüche über das Werden hatte wohl Aristoteles vor sich, wenn er, wie auch von Simplicius (in der Anm. 33. angeführten Stelle) angelehrt wird, mißdeutend, dies auf widersprechende Behauptungen von einem Seyn der Dinge bezog, und jenem die Folgerung beilegte: alles ist wahr. S. darüber auch Schleiermacher a. a. O. S. 438 ff. Hiermit ist auch das, was der Verf. oben sagt, erledigt. X. d. F.

**) Aus unsern obigen Bemerkungen wird sich hoffentlich ergeben haben, daß Heraclits System nicht bloß um der folgenden Systeme willen, sondern auch an sich, indem es nemlich eine Hauptseite der philosophischen Betrachtung der Dinge hervorhob und ausbildete, merkwürdig ist. X. d. F.

gemacht, noch sich ein Verdienst um die weitere Entwicklung desselben erworben haben *). Es gab Veranlassung zu den Ideen des Plato; Xenesidem betrachtete es als eine Anleitung zur Skepsis **), und die Stoiker entlehnten beinahe ihre ganze Physiologie aus demselben. Einige Sophisten (besonders Protagoras) benutzten Heraklits Philosophie, um aus der menschlichen Erkenntniß alle Spur von allgemeingültigen Grundsätzen zu verbannen, und sie dem Spiele der Willkür Preis zu geben. Heraklits System bot gegen den Willen des Stifters die Hand zu allen diesen Folgerungen. Da es an bestimmten Grundsätzen, an sichern Kriterien der objectiven Wahrheit fehlte, weil das Vermögen des Verstandes nicht untersucht war, so war es leicht, das System dieser und jener Meinung anzupassen, wenn es auch an sich noch deutlicher vorgetragen gewesen wäre.

Heraklit hatte auch in seiner Schrift moralische und politische Gegenstände abgehandelt. Von diesen ist uns aber noch weit weniger, als von seinen Speculationen bekannt; nicht einmal soviel, daß wir den Geist seiner praktischen Philosophie daraus erkennen könnten. Es ist indessen wohl nicht zu zweifeln, daß er sein moralisches System, wenn er eines hatte, auf sein theoretisches System gründete **). Denn er behauptete nach dem Stobäus, alle menschliche Gesetze erhielten ihre Kraft durch das göttliche Gesetz, welches alles vermöge, was es wolle, und alles überwinde ⁴⁶⁾. Er wird also wahrscheinlich die Befolgung des göttlichen Verstandes zur obersten Richtschnur der menschlichen Handlungen gemacht haben, woraus er die Pflichten der Wahrheit, der Mäßigkeit erklärte. Heraklit wäre also

*) Die Anhänger dieses Systems, welche Herakliten genannt wurden, kannten dasselbe nur durch die Schrift des Heraklit, wie Diog. L. IX, 6. berichtet. Zu den späteren Heraklitern wird Krasypus, von welchem oben die Rede gewesen, gerechnet. A. d. S.

**) Sext. Emp. Pyrrh. I, 210.

***) S. oben die Anmerk. zu S. 230.

46) Stob. Serm. 28. 250. [vgl. Sext. adv. Math. VII, 133. Andere Stellen s. Anmerk. zu VIII.]

Tennemanns G. d. Phil. I. Th.

darin consequent verfahren, daß er die Aeußerungen der praktischen, so wie der theoretischen Vernunft aus der Wirkung der durch das ganze Universum verbreiteten Denkkraft abgeleitet hätte. Aber das Moralgesetz ist bann nichts als ein Naturgesetz *). Doch wir halten uns nicht dabei auf, weil uns die historischen Data fehlen.

Auch Heraklit tadelte, wie Xenophanes und andere Denker, manche Vorstellungsbarten der Dichter, welche mit seinen

7) Hierher gehört wohl auch die Stelle bei Theodoros Vol. IV, p. 981. ed. Hal., nach welcher Heraklit das Glück der Menschen in die Anagnorisis, das Wohlgefallen, die Zufriedenheit mit dem göttlichen Weltlauf setzte: *οὐκ ἔστι γὰρ ἡδονὴς* (dies bezieht sich auf die Lehrenmeinungen anderer Philosophen) *ἀναγνωσκῶν νοεῖν*. S. Schliermacher S. 428 f. — Derselbe Gegenstand in Betrachtung des Geschicks sollte wohl das Bruchstück beim Stobaeus (serm. Tit. III. p. 48.) lehren: *ἀρχαῖος γινώσκων ἑαυτὸν θάνατον, οὐκ ἀπαιτῶν. Νόσος ἵππων ἀποκτενῶν οὐκ αἰσθάνομαι, λῆρος παρὼν, καμνῶς ἀναπαύομαι.* (Schliermacher S. 435.) Aus seiner Naturansicht nehmlich über das notwendige Beisammensein und Ineinanderübergehen der Gegensätze zog er die praktische Lehre, das Men bei ruhig dahinzunehmen, weil auch das Angenehme nur durch den Gegensatz angenehm werde. Noch mehr tritt das Praktische hervor in der Forderung, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen, s. Insas zu Xen. 44. ferner in den politischen Aussprüchen *μακροθυμία χρὴ τοῖς θυμῶν ὑπὲρ νόμων ὅτις ὑπὲρ τοῦτο* (Dioq. L. IX, 2.) *νόμος καὶ βουλὴ καὶ νόμος ἵστος* (Clem. Strom. V, 14. p. 718.) Dieses ist, auch dem Rathschluß eines Einzigen zu folgen; mit welchem aristokratischen Ausspruche zugleich ausgesagt ist, daß das Vernünftige nicht von der Vielheit abhängt, ferner *ἔστω χρὴ ὀφειλόμενον πολλῶν ἢ τιμωρῶν* (Dioq. L. IX, 2.) und endlich in den Aussprüchen, in welchen er die Einigkeit der Menge schildert s. B. Clem. Strom. III, 5. *εὐνοίας (καρτερίας) γινώσκοντες ἑαυτὸν θάνατον παρὼν ὁ ἄνθρωπος, πολλῶν δὲ ἀναπαύομαι καὶ καὶ οὐδὲν ἀνταλίσκωμαι παρὼν γινώσκων* welches Schliermacher (S. 503) übersetzt: wenn sie geboren sind, wollen sie dann leben und auch Tod haben, und hinterlassen Kinder, daß denen auch der Tod werde“ und so erklärt, daß auch gewöhnliche Menschen den Tod für kein Uebel halten. Noch meiner Meinung wollte Heraklit damit die Trägheit gedankenloser Menschen rügen, die nur ein thierisches Leben führen, so wie er auch die wilde Lust dionysischer Feste in dem dunkeln Bruchstück bei Clemens rügt (Cohort II. p. 50.) *οὐ μὴ γὰρ θάνατον πομπῆς ἀποκτενῶν καὶ ἵππων ὄψα ἀνδραγαθῶν ἀνδραγαθῶν ἀπαιτῶν*. — *οὐτος δὲ τίς καὶ θάνατος ὅταν παύομαι καὶ λυτῶμαι* (s. über diese Stelle Schliermacher S. 524 f.), ferner die Stellen bei Plutarch (de studiis poet. II. p. 28. und de audition. II. p. 41.) wo es heißt, ein schlechter Mensch pflege sich hinreißen zu lassen von jeder Rede. X. b. d.

Behauptungen nicht übereinstimmten. Diogenes erzählt uns, er habe gesagt, Homer hätte verdient, mit Ruthen gepeitscht zu werden, und Plutarch berichtet uns zum Theil den Grund dieses heftigen Unwillens. Homer wünschte, daß die Uneinigkeit unter Göttern und Menschen ausgerottet würde. Dem Ephesischen Philosophen war dieses nichts anders, als der Ursache der Entstehung aller Dinge fluchen ⁴⁷⁾. So einseitig und ungerecht diese Intoleranz war, so beweist doch dieses Factum, daß die Vernunft ihr Recht, Alles zu prüfen und ihrem Urtheil zu unterwerfen, auch immer mehr auf Dinge ausdehnte, welche bisher ein heiliger Aberglaube ihrem Gebiete entzogen hatte.

Sechster Abschnitt.

Philosophie des Empedokles.

Das Leben des Empedokles, der um die 80 Olympiade ^{*)} blühte, und in Agrigent, der wichtigsten Stadt Siciliens nach Syracus, geboren war, enthält für die Geschichte der Philosophie wenig Merkwürdiges. Den größten Theil desselben nehmen Fabeln und durch Erfindungen verunstaltete Erzählungen wundervoller Handlungen ein, welche uns hier nicht interessieren ^{**)}. Dieser Mann kann aus einem vierfachen Gesichtspuncte betrachtet werden, als Bürger und Staatsmann,

47) Diogenes Laertius IX. §. 1. Plutarchus de Iside et Osiride. ed. Hutt. Vol. IX, p. 169. *Ἡ. γὰρ μνησθεὶς πόλεμον οὐνοῦ καὶ πάτρα καὶ κυρίον πάντων* [s. auch das in meiner Anm. zu Saß VIII. S. 251. Angeführte.]

*) nach Diog. L. VIII, 74. um die 84ste (gegen 442 v. Chr.)

***) Ueber seine Lebensumstände findet man das Meiste gesammelt in dem im Anhange angeführten Werke von Sturz. I. Th. Seine für damalige Zeit staunenerregende Kenntniß der Natur zog ihm den Ruf eines Wunderthäters zu. Von seinen Kenntnissen, wie von seinem Reichthume, soll er einen wohlthätigen Gebrauch ge-

als Dichter *), als Gelehrter und als Philosoph, und er erscheint in jeder dieser Rücksichten groß, ausgenommen in der letzten. Denn in den noch vorhandenen Bruchstücken seiner Philosophie **) offenbart sich mehr der beobachtende, als der philosophische Geist, mehr der gelehrte Sammler und Kenner philosophischer Hypothesen, als der nach Principien forschende Denker. Wenn auch die Behauptungen älterer Schriftsteller, daß er ein Mitglied des Pythagoreischen Bundes

macht haben. Dadurch, wie durch seine demokratische Gesinnung, erwarb er sich die Liebe und Bewunderung des Volks. (Diog. VIII, 63.) Mehrere Aste schreiben ihm aber auch Ruhm- und Prachtliebe zu. Mit ersterer findet man auch die Sage in Verbindung, daß er im bos Aetna gesprungen sey, welches Andre läugnen und dafür berichten, daß er gegen seinen Willen im Aetna umgekommen sey (Diog. L. VIII, 75.) Timäus aber erklärt bei demselben Diogenes (VIII, 67.) sein Ende für ungewiß, und berichtet, er sey nach dem Peloponnes gegangen und von dorthier nicht wiedergekommen.

X. d. F.

- *) Ueber seine Lehrpoesie haben schon zum Theil die Alten richtig geurtheilt. Aristoteles nennt ihn (Poet. I.) *φυσολογος μᾶλλον ἢ ποιητής*. Seine Worte bei Diog. L. VIII, 57. wo er ihn auch *ὁμηρικος* nennt, beziehen sich auf die Fähigkeit des poet. Ausdrucks. Uebrigens vgl. Meusander Rhet. de encomiis ed. Heeren p. 39. Plutarch de audiend. poet. T. II. p. 16. C. Er legte seine Natur an sich schriftlich in poetischen Formen und zwar insbesondere im epischen Metrum und Dialect, nach dem Vorbilde des Parmenides, da, zu einer Zeit wo die Prosa sich für das Philosophiren schon auszubilden anfing; ein Zeichen, daß ihm die eigentliche wissenschaftliche Form noch nicht Bedürfnis war. Aber daraus erklären sich auch die Vorwürfe der Zweideutigkeit, des Räthselhaften, (Arist. rhet. III, 5. Simplic. ad Ar. phys. I. p. 56. de coelo, 52), und zum Theil der Inconsequenz, welche schon die Alten gegen ihn erheben; ohne dieß mit den Spätern auf Pythagoreismus beziehen zu müssen. Auf seine mündlichen Vorträge ist wahrscheinlich das Verdienst um die Rhetorik zu beziehen, welches, (nach Sext. Emp. adv. Math. VII, 5. Diog. L. VIII, 57. IX, 25.) Aristoteles ihm zugeschrieben haben soll (vgl. Quintilian. Inst. II, 1, 8.) und welches auch daraus erkannt wird, daß Gorgias, der Redner, als sein Schüler angeführt wird.

- **) Diese Bruchstücke des Empedokles, welche Sturz am vollständigsten gesammelt, Peyron (s. Anhang) aus einem Codex des Simplicius vermehrt und berichtigt hat, sind aus seinem, unter dem üblichen Titel *περὶ φυσικῶν* vorkommenden Lehrgedichte über die Natur, von welchem die *καθαρμῶν* wahrscheinlich einen Theil ausmachten. (Diog. L. VIII, 77). Andere ihm beigelegte Gedichte, wie der *κατασκευαστικὸς* (Diog. L. VIII, 7) gehören nicht hierher. X. d. F.

gewesen, mit Pythagoras, Xenophanes, Parmenides und Anaxagoras Umgang gehabt habe, theils unchronologisch, *) theils unwahrscheinlich sind, so ist es doch darum nicht unwahrscheinlich, daß er Kenntniß von diesen Männern und ihren Lehrmeinungen gehabt habe. Denn die Lage und der große Handel von Agrigent läßt uns schon allein die Möglichkeit davon begreifen **). Zwar finden wir in seinen Fragmenten keinen Beweis, daß er diese Philosopheme angenommen oder nachgebetet habe, aber auch Nichts, was die Vermuthung, er habe sie alle benutzt, um aus ihnen ein eigenes System zusammenzusetzen, widerlegte. Im Gegentheile ist die Zusammenfassung aller vier Elemente zur Erklärung der Erscheinungen und die ziemlich auffallende Aehnlichkeit mancher Behauptungen des Empedokles mit denen des Heraklit kein unbedeutender Umstand, der sie begünstigt. Wenn wir die Kenntnisse dieses Mannes in der Naturlehre und Medicin betrachten, so können wir es kaum wahrscheinlich finden, daß er sie alle aus eignen Beobachtungen und Nachdenken sollte geschöpft haben. Alle diese Betrachtungen führen uns darauf, daß Empedokles anfang, fremde Kenntnisse zu sammeln, und aus diesen ein System zusammen zu setzen ***). Und hieraus wird auch der Mangel an Consequenz und festem Zusammenhange begreiflich, der in dem Ganzen sichtbar ist.

*) Dieses bezieht sich vorzüglich darauf, daß Empedokles von Einigen für einen unmittelbaren Schüler des Pythagoras gehalten wird, bei dessen Tode er doch wahrscheinlich noch nicht geboren war. (S. Sturz a. a. O. 14 f.) wenn man nicht dem hierin unsichern Jamblichus (vita Pythagor. p. 104) folgt.

**) Der Verfasser scheint hier an die Reisen des Empedokles zu denken, von welchen z. B. Plin. hist. nat. XXX, 1. Philostrat I, 2. p. 3. u. A. sprechen. A. b. S.

***) Unter den verschiedenen Ansichten über die Abstammung der philosophischen Lehre des Empedokles ist die älteste und herrschende die, daß Empedokles in der pythagoreischen Schule gebildet worden sey. Viele Ausagen der spätern griech. und röm. Schriftsteller, besonders aus der pythagoreischen Schule, berichten dieß (s. Sturz p. 13 sqq.); sein Vaterland macht es wahrscheinlich; aber seine Lehre weicht von den uns bekannten Dogmen dieser Schule in Vielem ab. Dagegen sucht Ritter in seiner Abhandlung über die philos. Lehre des E., in Wolfs Analecten, alle Spuren eines Zusammen-

Die Grundlage des kosmologischen Systems, welches Empedokles aufstellte, (wenn wir es so nennen dürfen) ist Heraklitisch *). Das Feuer spielt in demselben eben die große Rolle als in diesem **), und Freundschaft, Feindschaft; Anziehung, Zurückstoßung nach der Verwandtschaft oder Verschiedenheit der Materien

hange derselben mit den Elementen auf und betrachtet ihn als Ausbilder der eleatischen Physik oder Erkenntnislehre, welches jedoch nach seinem eignen Geständnisse der dunkelste Theil der eleatischen Lehre ist (S. 417). Die Aussagen, welche Empedokles des Parmenides Schüler nennen (z. B. Alcibiades bei Diog. L. VIII, 56. und Olympiodor bei Sturz p. 34.) und die den Anführern der Eleaten, besond. dem Parmenides, nachgeahmte Form seines Lehrgebäudes (Isophrast bei Diog. VIII, 55.) sprechen für einen nähern Zusammenhang mit den Eleaten. Eine genaue und unbefangene Betrachtung der Beziehungen, in welchen Empedokles Lehre nicht bloß zu den genannten beiden Schulen, sondern auch zu Heraklit und Anaxagoras steht, führt uns zu der dritten Ansicht, daß, in welcher Schule Empedokles auch unterrichtet worden sey, seine Lehre den Einfluß der wichtigsten Lehrmeinungen, durch welche das Philosophiren bis auf seine Zeit entwickelt worden war, in einem hohen Grade wahrnehmen lasse. Obwohl wir somit dem Empedokles Originalität des Selbstdenkens in dem Umfange, in welchem sie z. B. dem Heraklit und Xenophanes zukommt, absprechen müssen, (auch z. B. Simplicius ad phys. Arist. I, p. 6b. *ἡ ἀπορίτου παρρησιαστικῆς καὶ ὑψηλῆς, καὶ οὐ μάλλον ἀνέφρονος*, spricht dies aus), so darf man doch das Aufnehmen und Zusammensetzen vorhandener Elemente der philosophischen Entwicklung, welches wir bei Empedokles wahrnehmen, nicht als eine electrisches Zusammenlegen ansehen, welches unser Verstand anzunehmen scheint, und gegen welches das gilt, was Ritter a. a. O. S. 412. sagt.

X. d. φ.

- *) Das wahre Verhältniß des Empedokles zu Heraklit, und zugleich dessen Stellung zu den Eleaten, spricht die classische Stelle bei Plato (Sophist. 242 E.) aus, welche der Verfasser übersetzen zu haben scheint. Die hier angeführten Beziehungen aber sind nicht hinreichend, um die heraklitische Grundlage der Lehre des Empedokles zu erweisen. In jener Stelle heißt es, die ionischen und sicilischen Kufen (worunter Heraklit und Empedokles ohne allen Zweifel verstanden werden) hätten später eingesehen, daß es sicherer sey, Beides (das Viele und das Eine) zu verknüpfen und zu sagen: das Seyende sey Vieles und Eins, und werde durch Freundschaft und Feindschaft zusammengehalten. Wie sie dadurch beide den Eleaten entgegengesetzt sind, so unterscheiden sie sich von einander durch die Art dieser Verknüpfung, wovon nachher.

X. d. φ.

- **) Vgl. was wir früher über das Feuer des Heraklit bemerkt haben, z. B. S. 238.

X. d. φ.

sind ebenfalls auch hier die Gesetze aller großen Begebenheiten der physischen Welt. Unterdessen findet sich ein merkwürdiger Unterschied in der Denkungsart beider Männer. Heraklit nahm bei aller Veränderlichkeit der Dinge doch einen gesetzmäßigen Naturgang (s. Heraklit V.) an, und verband daher mit der Urkraft das Denkvermögen; Empedokles hingegen unterwarf die Reihe der Veränderungen keinem Gesetz, sondern führte einen bloßen Zufall ein. Ein sonderbares Phänomen. Auf der einen Seite sucht er durch Speculation den letzten Grund von der Entstehung der Welt zu erforschen, auf der andern ruft er den Zufall zu Hülfe, welches soviel ist, als alles Forschen nach denkbaren Gründen aufheben *). Dieses widersprechende Verfahren läßt sich aus folgenden Gründen erklären. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Empedokles weniger Systematischer war, als Heraklit. Bei diesem ist das Streben nach einem obersten Princip und Einheit des Systems unverkennbar. Es

*) Gegen diese, auf die Auctorität des Aristoteles gegründete Beschuldigung (de gen. et corrupt. II, 6. οὐ γὰρ ὡς εἴρηται. — φερόμενα. Simplic. in phys. p. 73b. vgl. Sturz Tom. I. p. 194 199.) sucht Ritter den Empedokles zu vertheidigen, indem er bei ihm (nach Stellen des Simplic. ad Arist. phys. p. 12, 43a, 107a. Plut. de plac. I, 26. Cic. de fato, 17.) in der Nothwendigkeit die Einheit jener entgegengesetzten Kräfte, eben so wie bei Parmenides, findet. Vgl. Ritter a. a. O. S. 419, 43a. Doch bemerkt er, daß diese Nothwendigkeit bei Empedokles mehr in mythischer Gestalt erscheine, und als eine außerhalb der Erscheinungswelt und der Grenzen menschlicher Erkenntniß liegende Einheit betrachtet werde; das heißt aber wohl, daß E. eine Einheit jenes Gegenstandes, wie die meisten Dualisten, nur geahnet habe. Wenn nun Aristoteles ihm die Erklärung durch Zufall Schuld giebt, so geschieht dieß nicht, weil er jene Einheit in des Empedokles Lehre nicht bemerkt hätte, sondern weil er eine solche allgemeine Nothwendigkeit zur Erklärung nicht zureichend fand. Dieß sagt die Stelle Metaph. II, 4. ganz bestimmt aus: ἀμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αὐτῶν οὐδεὶς λέγει, ἀλλ' ὅτι οὕτως παρ' αὐτῶν „ἀλλ' ὅτι διὰ μὲν τοῦ εἶναι μετέωρον ἀδρανῆς ἢ τιμὸς τ' ἀνερούς τελειομένοιο χρόνιο ὃς σφιν ἀμειβαιοῦς πλατὺς παρὰ λήλητο ὄρυον.“ ὡς ἀναγκαστὸν μὲν οὐ μεταβ-λλεῖν. αὐτῶν δὲ τῆς ἀναγκῆς οὐδεμίαν δηλοῖ. (Vgl. Phys. VIII, 1.) Die obigen Stellen können daher auch nicht als Berichtigung der aristotelischen Ansicht über Empedokles angesehen werden. A. d. F.

war Bedürfnis seines eignen Geistes, und er handelte darin selbstständig. Allein Empedokles philosophirte, wie es scheint, ihm mehr nach, ohne die hohen Forderungen einer Vernunftserkenntnis so lebhaft zu empfinden. — Heraklit hatte wegen der Regelmäßigkeit in den Naturerscheinungen der Urkraft Vernunft beigelegt; denn alle Gesetzmäßigkeit konnte man sich nur aus einem Princip der Zwecke, d. h. aus der Vernunft erklären. Empedokles aber fing an aufmerksamer auf das Uebel in der Welt zu werden, welches mit der Erklärung des Ursprungs der Welt aus einer Intelligenz streitet. Hierzu kam noch, daß Heraklits Intelligenz im Grunde doch nur eine physische Kraft und ihre Wirkungsgesetze verborgen waren. Die Verbindung mit einer Intelligenz war nur Hypothese und die Gesetzmäßigkeit eine Voraussetzung, welche durch die Erfahrung eben so gut bestätigt als widerlegt werden konnte. Endlich hatte auch Empedokles mehrere Kenntniss von den Abweichungen der Natur in der Erzeugung und Bildung organischer Körper, und nahm darauf Rücksicht bei seinen Speculationen über den Ursprung der Dinge.

Empedokles verfuhr als Physiker, Heraklit als Metaphysiker. Jener sucht Alles aus Naturkräften zu erklären, und läßt Ordnung und Zweckmäßigkeit erst durch vorhergehende unvollkommene Versuche entstehen. Heraklit setzte eine Intelligenz voraus, und vereinigte sie mit einer Naturkraft, um daraus die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt zu erklären. Unterdessen näherten sich wieder Beide darin, daß sie das Feuer als Princip alles Lebens betrachteten, und also dieses nicht aus mechanischen Ursachen erklärten. Wir werden nun die Hauptsätze der Lehre des Empedokles angeben.

I. Der Agrigentinsche Weltweise legte die gemeine Vorstellung^{*)} von vier Elementen: Feuer, Luft, Wa-

^{*)} Es ist wohl kaum auszumachen, ob die Annahme von vier Elementen schon vor Empedokles behauptet worden; aber dieß ist wohl gewiß, daß sie dem Empedokles nach den Berichten der ältesten Zeugen zuerst mit Bestimmtheit beigelegt wird. (Arist. Met. 1, 4. Eukr. τὰ αἶε ἐν ἑλῆς αἰδὴν λέγουσιν ἀτομίῃς τετραπλῶς ποτὶς εἶναι Cf. Met. 1, 6, und Top. 1, 12.) und daß er den materiellen

ser Erde zum Grunde ²⁾), mit dem Unterschiede jedoch, daß er diese nicht als die letzten Bestandtheile der Körper, sondern immer noch als etwas Zusammengesetztes betrachtete. Denn die Erfahrung lehrte, daß diese Elemente mancherlei Veränderungen erleiden. Hieraus schloß er ganz richtig, daß sie die letzten Bestandtheile nicht seyn können; denn diese müssen unveränderlich seyn. Er nahm also an, daß jene Elemente, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen, aus Kleinern, nicht weiter zerlegbaren Theilen bestehen, welche die eigentlichen Elemente aller Naturwesen ausmachen. Das Feuer besteht aus Feuertheilen, die unter einander gleichartig sind, die Luft aus Lufttheilen u. s. w. ³⁾).

len Elementen die bewegende oder wirkende Kraft hinzugefügt. (Vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 115. und die Stellen der Erklärer des Aristoteles bei Sturz p. 140 ff.) — Ritter, welcher die Lehre des Empedokles vorzüglich auf die der Eleaten zurückführen möchte, führt hierbei auch eine Stelle des Diogenes L. an (IX, 19.) nach welcher Xenophanes vier Stoffe als Elemente angenommen habe, und die oben angeführte Stelle des Stobäus über Zeno und Melissus (eccl. phys. p. 60.) in welcher Benden die Empedokleische Lehre zugeschrieben wird. Allein, abgesehen davon, daß diese Nachrichten dem ausdrücklichen Zeugniß in der vorher angeführten Stelle widersprechen, so könnte ein Anderer, welcher die Lehre des Empedokles von den Pythagoreern ableiten wollte, sich auf denselben Diogenes und Sextus Emp. berufen. (Diog. L. VIII, 26. vgl. Sext. Emp. X, 283.) A. d. S.

- 1) Plutarchus decret. Philos. I. c. 3. *Εμπεδοκλής — τὰ πάντα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν — φησὶ δὲ οὕτως:*

Τὰ πάντα τῶν πάντων ριζώματα πρῶτον ἔκρου

Ζεὺς ἀρχῆς, Ἥρῃς φερειβίος, ἡ δ' Αἰδωνίς,

Νηπις δ', ἡ δακρυοῖς τεγγεῖ κραντῆμα βροτῶν.

[bei Sturz Fragm. v. 26. nach Clem. Alex. Strom. V, 624. vgl. die Anm. daselbst 549 f. und die erklärenden Stellen bei Sturz T. I. p. 209 f.] Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 286.

- 2) Plutarch. decret. Philos. I. c. 13. *Εμπεδοκλής πρὸς τῶν τῶσσαν στοιχείων θάνασματ' ἐλαχίστη οἶον στοιχεῖα πρὶν στοιχείων, ὁμοιομερῆ. ὅπερ τοῖς στοιχείων Cap. 17. Εμπεδοκλής δὲ ἐκ μικροτέρων οὐκ ἔστιν ἐν στοιχείᾳ συγκρίναι, ἀλλὰ ἴσμεν ἐλαχίστα καὶ οἶον στοιχεῖα (πρᾶν) στοιχείων. C. 18. (φησὶ) „οὐδὲν τι τοῦ παντός κινεῖται, οὐδὲ περισσόν“ Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. Σχιδόν δὲ καὶ Εμπεδοκλῆς ἀναγκάσιον λέγειν ὥσπερ καὶ Λευκίππος φησὶν. εἶναι γὰρ αὐτὰ σταρεῖα, ἀδυνατοῖται δὲ, ἢ μὴ παντὶ πορὸς συνεχῆς εἶναι· τούτο δὲ ἀδυνατόν ἀναγκῇ ἀρὰ τὰ μὲν ἀπτομένα εἶναι ἀδιαίρητα, τὰ δὲ μεταξὺ αὐτῶν κινεῖται,*

Eine Vorstellungsart, die viel Ähnlichkeit mit des Anaxagoras Homöomeren hat *).

οὐκ ἑστὶν οὐδὲν ἀπὸ τοῦ πᾶντος. Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ μὲν αἴτια φησὶν, ὅτι μέχρι τῶν στοιχείων ἔχει τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν αὐτῶν τὰ τοιαῦτα ποιεῖ γινέσθαι καὶ φθίβεσθαι το σμικροτάτων μεγάλων, αὐτὰ δὲ πάλιν, αὐτὰ ἑλθόντας λέγειν αὐτῶν, μὴ λεγόντας καὶ τοῦ πυρός εἶναι στοιχεῖον. II, c. 6. αἴτια μὲν οὐδ' αὐτοῖς ἐν εἰῇ κατ' Ἐμπεδοκλῆαν, ἀλλ' ἢ ἡ αὐτὰ προσδίδειν. πῦρ γὰρ αὐτοῖς τὸ πῦρ.

„Αὐτοῖς δὲ χθονὶ μὲν σφραγισθὲν γένος, αἰθέρα δ' αἰθέρα“

[Gegen unsern Verf. bemerkt Ritter a. a. O. S. 431. richtig, und gestützt auf die angeführten Stellen des Aristoteles, daß Empedokles die Lehre von untrennbaren Theilen der Elemente nicht ausdrücklich aufgestellt habe; vgl. Ar. de coelo III, 6. Später legten die aus seiner Lehre sich ergebende Folgerung ihm selbst bei. So sagt hier auch Jo. Philopon. ad Ar. de gen. et corr. p. 56b.

Bis. b. f.]

- *) Gerade darin findet Aristoteles (de generat. et corrupt. I, 3. de coelo III, 3) und mit ihm Simplicius (ad Ar. de coelo. p. 148b et 149a) einen Unterschied zwischen Empedokles und Anaxagoras Erklärern, daß Empedokles seine vier Elemente für einfach hält, Anaxagoras aber eine Zusammensetzung derselben aus den Homöomeren annimmt. — Bei der Empedokleischen Lehre von den Elementen darf man überhaupt nicht übersehen, daß Empedokles, der wohl den Ausdruck der Elemente nicht einmal brauchte, Feuer, Wasser, Luft und Erde als Grundmaterien und Grundkörper (Βασίδια, ὁμομῆτα πάντα, nennt er sie mit poet. Ausdruck) ansah, indem er sie bald unter bildlicher Einförmigkeit (in dem angeführten Fragmente 26 u. ff. b. Sturz), bald mit eigentlichem Namen (v. 50. πῦρ καὶ ἰδαὶ καὶ γῆ, καὶ ἡρὸς οὐρανὸν ἵππος) nennt, bald aber die sie repräsentirenden Erscheinungen, Sonne, Erde, Himmel, Wasser an ihre Stelle setzt, wie in dem Fragment 127 u. f.

ἀρχὴ μὲν γὰρ πάντα ἑνὸς αὐτὰ μερίσσει,
ἡ δὲ πᾶσι τοῖς χθονὶ καὶ οὐρανῶς ἡ δὲ θαλάσσης,
οὐρανὸν οὖν ἐν θνητοῖσιν ἀποκαλεῖσθαι πᾶντιν.

und in den Fragmenten (v. 178 ff. bei Sturz) welche Aristoteles (de gen. et corr. II, 6. und de Xenoph. c. II.) anführt:

Αὐτοῖς δὲ χθονὶ μὲν σφραγισθὲν γένος, αἰθέρα δ' αἰθέρα —

αἰθέρα. μακρῆς κατὰ χθονα δὲ τοῦ ριζῆς —

Εἰς αὐτὸν πᾶσι γῆς τὸ βαδὲ καὶ δαψίλος αἰθέρα

ὡς δὲ πολλὰν δὲ σφραγισθὲν φησὶντα μακρῆς

μακρῆς αἰθέρας, αἰθέρα τοῦ πᾶντος ἰδόντων.

Aber nur die ersten konnte er für einfach halten, nemlich der Quantität, nicht der Qualität nach, wie die entscheidenden Stellen des Aristoteles zeigen (Xen. a. αἴτια ἢ πλεονεξία καὶ εὐπορία etc. und Xen. 10. πῦρ καὶ ἰς etc.) wonach die Theile jener Grundmaterien zusammentraten und sich trennen, ohne daß doch diese gleichartigen Theile nicht weiter zerlegbare (also Atomen) wären, wie Xenem. oben, der Stelle Ar. de coelo III, 6. wider:

II. Diese letzten Elementartheile (die Elemente) sind unveränderlich, (*αμεταστήτα*) unzerstörbar (*αφθάρτα*), ewig (*αἰδία*). Sie machen den Stoff aller Dinge aus; alle Veränderungen hängen von der Veränderung ihrer Zusammensetzung und Mischung ab. Denn wenn es keine solche dichten Materientheile gäbe, welche sich berührten, so würde es lauter leere Zwischenräume geben, d. i. nichts Reales, sondern nur leerer Raum seyn *). Es gibt im eigentlichen Sinne keine Entstehung und keine Vernichtung der Dinge **). Was wir so nennen, ist nur Anhäufung, Verbindung der Elemente zu einem Aggregate, und Aufhebung des Zusammenhangs derselben ²⁾).

freitend, sagt. — Jene letztern aber sind auch aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt; siehe m. Anmerkung zu Sag III. X. d. φ.

*) Der Verfasser hat sich aber in dieser Stelle der beurtheilenden Worte des Aristoteles (de gen. et corr., s. die Anmerkung 12. und des Jo. Philop. Erklärung b. Sturz p. 155.) als Schlüsse des Empedokles bedient. Aristoteles sagt aber nur, Empedokles hätte bei folgerechter Lehre untheilbare Grundkörper, wie Democritus, annehmen müssen. X. d. φ.

**) Aber wie er es nach Plutarch nannte, keine *φύσις* und kein *θάνατος* (vgl. Sturz a. a. O. p. 265 sq.) Daß nichts eigentlich entstehe und vergehe, sondern alles nur aus Mischungen sich absondere, und mit andern zu neuen Mischungen zusammentrete, spricht Empedokles in mehreren Bruchstücken aus (bei Sturz v. 61—67, 105—108; 109—111; 112—116; 117; 124.) Sonach ist alle Erscheinung Gestaltenwechsel, Wechsel der Verbindungen, und dieser selbst unaufhörlich. (v. 80—81 und 159; v. 103 u. 104.) Es giebt nur Werden, kein Seyn (Plato Theaet. 252 D. E.) nemlich in dem *κρῶμα*. X. d. φ.

2) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 1. *διὸ λέγει τὸν τρόπον τούτον ὁ Εμπεδοκλῆς ὅτι „φύσις οὐδένος ἐστὶν ἀλλὰ μόνον μίξις καὶ διαλλαξὶς τῶν μίγεσθαι“* [Cf. de Xenophane c. 2. τῶν ὁτιῶν τὰ μὲν αὐτὰ εἶναι φησὶ, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ αἴρα· τὰ δ' ἄλλα γίνεσθαι τὰ, καὶ γέγονε ἐκ τούτων. οὐδὲμία γὰρ ἐστὶν, ὥς οὐκ αἶται, γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί. ἀλλὰ μόνον etc. — *μίγεσθαι ἐστὶ φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομαζέται ἀνθρώποις*] *Metaphysic I, a. 3. 4. Ε. τὰ τεττάρη (τιθῆσι) πρὸς τοῖς εἰρημενοῖς γῆν προϋθί; τεταρτὸν ταῦτα γὰρ αἰεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίνεσθαι, ἀλλ' ἢ πλεῖσθαι καὶ ὀλιγοῦσθαι συγκατανομεῖν καὶ διακρινόμενα, εἰς ἓν τε καὶ ἐξ ἑνός.* (Cf. Simplic. ad

III. Die Elementartheile, welche durch ihre Verbindung die Dinge bilden, sind nicht alle von einerlei Art; es verbinden sich Feuertheile, Erdtheile, Wassertheile u. s. w. Das Ganze wird nach dem Übergewichte der Theile einerlei Art Feuer, Erde, Wasser genannt *). Eine Behauptung, in welcher sich Empedokles und Anaxagoras Systeme berühren *).

phys. I, p. 6b. und de celo p. 155a.) de generat. et corrupt. I, c. 8. s. vorhergehende Anm.

- 3) Aristoteles Physicor. I, c. 4. Empedokles behauptete, wie Anaxagoras, *τα οντα ἐν καὶ πολλὰ εἶναι. Οὗτοι ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ε. καὶ Αναξαγόρας. ἐκ τοῦ μέρματος, γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰ ἄλλα.* de Coelo III, c. 7. *οἱ μὲν περὶ Ε. καὶ Ἀημάκριτον λαμβάνουσι αὐτοὶ αὐτοὺς, οὐ γένεσιν ἐξ' ἀλλήλων ποιοῦντες, ἀλλὰ φαινόμενῃν γένεσιν ἀνυπαρχόν γὰρ ἑκάστων ἐκκρίνοσθαι φασιν, ὥσπερ ἐξ ὄγγειον τῆς γένεσως ρυθμῆς, ἀλλ' οὐκ ἐκ τινος ὑλῆς οὐδὲ γίγνεσθαι μεταβαλλόντος.* de general. et corrupt. II, c. 3. *οἷοι δ' εὐθὺς τεττάρῃ λεγούσιν, οἷον Βμπ. σίναγις δὲ καὶ τὰντα εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τ' ἄλλα πάντα ἀντιτίθενται, οὐκ ἔστι δὲ τὸ πῦρ, καὶ ὁ ἀήρ καὶ ἑκάστων τῶν εἰρημινῶν ἀπλόν, ἀλλὰ μίκτον. τὰ δ' ἄλλα τοιαῦτα μὲν εἰσιν, οὐ μόντοι τὰντα.* c. 6. (s. Anm. 12.)

- *) Ritter bemerkt hier (a. a. D. S. 447) gegen unsern Verfasser und gegen Krug, der ihm folgt, daß die hier Anm. 3. angeführten Stellen den unter III. aufgestellten Satz: auch die Elemente des Empedokles seyen aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt (was auch dem Satz I. widerspricht) keinesweges beweisen. Die erstere Stelle nemlich, welche ihre vollkommene Deutlichkeit durch Vergleichung mit der schon angeführten des Plato (Sophist. 242 E.) erhält, gehöre gar nicht hieher. Die Behauptung aber, daß Feuer, Luft u. gemischt seyen (in der letzten Stelle) beziehe sich nicht mehr auf Empedokles, von welchem vorher die Rede war. Nach meiner Ansicht gilt diese Art der Zusammensetzung ebenfalls nur von den die Elemente repräsentirenden Erscheinungen (s. m. Anm. ** zu Satz I.) So ist zu verstehen das bei Proklus (ad Tim. III. p. 141.) vorkommende Fragment (b. Sturz v. 188.)

πολλὰ δ' ἐνερθ' ὑδὸς πῦρ καίεται.

ferner das bei Simplicius ad Ar. phys. I. p. 7b. (Sturz v. 203.)

ἡ δὲ χθὼν τοιούτων ἰσὴ συνικυρεῖ μάλιστα

Ἡφαιστῷ τ' οὐβρὶ τὴν καὶ αἰθερὶ παμφαιώντι

und bei Arist. de anima I., 5. (Sturz v. 208.)

ἡ δὲ χθὼν ἐπιήρως ἐν αὐτοῖς χοανοῖσι,

τῶν δὲ τῶν οὐκ ἐν μορῇν λαχεῖ Νησιδὸς αἰγλῆς,

πασσὰ δ' Ἡφαιστοῖο τὰ δ' οὐκ ἐν λευκῇ γέγοντο.

Was aber die Zusammensetzung aller Dinge durch die Elemente und die davon abhängige Verschiedenheit derselben anlangt,

IV. Empedokles machte einen Unterschied zwischen den Elementen, indem er unter ihnen das Feuer besonders auszeichnete, und diesem die drei übrigen entgegensetzte *). Ungeachtet sich in den alten Schriftstellern nichts zur Aufklärung dieser Behauptung findet, so kann man doch kaum zweifeln, daß dieses wieder eine Spur Heraklitischer Dogmen sey *). Das Feuer ist das wirkende Princip, die

so bezieht sich darauf das bedeutende Fragment bei Simplicius (in phys. Arist. p. 34a) nach welchem die Erscheinungen von der quantitativ verschiedenen Mischung und Sonderung der Elemente abhängen. (B. 82 sq. d. Sturz.)

ὡς δ' ὅποιαν γραφὴς ἀναθημάτων ποικιλλοῖται
ἀνθρώποις, αὐτοὶ τεχνῆς ὑπομνητοὶ ἐν διδασκαλίᾳ,
οἱ δ' ἐπεὶ οὐκ ἀποφύγουσι πολλὰ χροῶν φάρμακα χροῶν,
ἁρμονίῃ μᾶλλον τὰ τὰ μὲν πλεον, ἅλλα δ' ἁλάσσουσιν,
ἐν τοῖς εἶδεσσι πᾶσι ἀνάλεικτα πορυνθεύουσι,
δένδρεα τε κτεῖνον τε καὶ ἀνθρώποις ἡδὲ γυναικάς,
θῆρας δ' αἰετοὺς etc.

Hierbei kann ich nicht umhin meine Betwunderung darüber zu äußern, daß die neuen Geschichtschreiber der Philosophie bei der Lehre des Empedokles dessen eigne Fragmente so wenig benützt haben.

H. d. S.

- 4) Aristoteles de generat. et corrupt. II, c. 3. συναγεί δα etc. f. 3^a Ann. Metaphys. I, c. 4. οὐ μὴν χρητὴς γὰρ τατταροῖν (στοιχ.). ἀλλ' ὡς δύοιν οὐαὶ μονοῖς, πῦρ μὲν καὶ αὐτὸ τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μὴ φύσει, γῆ τε καὶ αἶρὶ καὶ ὕδατι Cf. Alex. Aphrod. p. 15 ad h. l. Bei diesem Dogma des Empedokles darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß er die Elemente dennoch als gleich bezeichnete; Ar. de gen. et corr. II, 6. θυμασσία δ' ἂν τις τῶν λεγομένων πλείων ἑνὸς τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων, ὥστε μὴ μεταβάλλειν εἰς ἀλλήλα, ὡς περ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ, πῶς ἀνδεχόμενοι λέγειν αὐτοῖς εἶναι συμβλητὰ τὰ στοιχεῖα καὶ τοὶ λέγει οὕτως „ταῦτα γὰρ ἴσα πάντα.“ S. auch die Stellen der Erklärer bei Sturz T. I. p. 177 ff. u. p. 188. Diese Gleichheit wird dazwischen gesetzt, daß sie nicht in einander übergehen (Ar. de gen. et corr. II, 1.) oder auseinander hervorgehen (Vgl. die von Sturz angeführte Stelle Ar. meteorol. I, 3. ἐὰν τις φησὶ μὴ γίνεσθαι ταῦτα ἐξ ἀλλήλων, ἴσα μὲντοι τὴν δύναμιν εἶναι etc.) daß sie also gleiche Dignität haben. Vgl. Fragm. v. 59. (apd. Sturz.) ταῦτα γὰρ ἴσα τὰ πάντα καὶ ἴσιν γένναν αὐτοῖς. [Zus. d. S.]

- *) Andeutungen bei Aristoteles und seinen Erklärern finden sich mehrere, welche aber von den Neuern verschieden benützt werden. Wollte man diese Auszeichnung des Feuers als Heraklitisch betrachten, so hätte man zu bedenken, daß doch bei diesem das Feuer eine ganz andre Rolle spielt, und keine von einander unabhängigen und unveränderlichen Elemente vorkommen. Uebrigens konnte

dann kommt das bestätigende Zeugniß des Pseudo-Origenes hinzu *).

V. Die wirkenden Ursachen aller Veränderungen sind Freundschaft (*φιλία*) und Feindschaft (*το νεκος*), oder Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft *). Empedokles ver-

das Feuer, immer nach dem Ähnlichen strebend (*τοὺς μὲν πυρ ἀνεπεμπε, θεῶν πρὸς ὁμοίων ἰκνοῦνται*, b. Sturz v. 199) habe sie hervorgesendet, womit die Beziehung des Feuers auf die *φιλία* klar bezeichnet zu seyn scheint; wogegen Plutarch (*de primo frigido* T. II. p. 952 B. f. Sturz p. 230.) kein Gehör verdient. Das Feuer wird also hier zugleich als das Kräftigste, Thätigste angesehen, daher auch das Warme und Trockne die Geburt des männlichen Geschlechts, das Feuchte die des weiblichen bedingt. (Fragm. v. 241 aus Galen *Comm. ad Hippocr. epidem. T. V.*
*ἐν γὰρ θερμότερῳ τὸ κατ' ἄρρενα πλεῖστο γυναικὸς
 καὶ μελάνες δια τοῦτο, καὶ ἀνδραιοτάτοι ἀνδρες,
 καὶ λιχνηντικὸς μᾶλλον*

und bei Arian. *de gener. anim.* I, 18. Vgl. IV, 1. (v. 244. b. Sturz.)
*ἀλλὰ διασπασταὶ μελάνων φυναι. ἡ μὲν τὰνδρος,
 εὐκυνταὶ θερμοῖσι. τὰ δ' ἐκτελαθούσι γυναικας
 ψυχροῦς ἀντιμασσαντα*

Das Wesentliche hierbei ist, daß die Principien des Empedokles in bestimmtere Entgegensetzung treten, als bei den Vorhern, was in dem Folgenden noch mehr sich zeigen wird. X. d. F.]

- 5) Pseudo-Origenia *Philosophumena* c. III. [Da dieser Gegensatz sonst in Empedokles Lehre nicht sehr hervortritt, so ist auch dieser Quelle, wie schon Ritter G. 428 a. a. D. bemerkte, nicht sehr zu trauen. Zus. d. F.]

- *) In den unten angeführten Stellen des Aristoteles ist der Dualismus des Empedokles bestimmt ausgesprochen. Derselbe thut sich auch in jener Anordnung der vier Grundmaterien oder Elemente kund, (vgl. Anm. * zu Satz IV.) und ist so durchgreifend, daß der Gegensatz selbst in jenen die Elemente repräsentirenden Körpern, so wie an allem Lebendigen von Empedokles nachgewiesen wird. Man sehe auch das Bruchstück bei Simplic. *ad Ar. phys.* I. p. 342. bei Sturz v. 68 sqq.

*Ἀλλ' ὅγε τῶν δ' ὁρῶν προτέρων ἐπὶ μαρτυρεῖται
 εἰ τι καὶ ἐν προτεροῖσι λιποῦντων ἐπλετο μορφή,
 ἡελίου μὲν ἀμπροσ ὄρεων καὶ θερμὸν ἀπαντῇ,
 ἀμβροτὰ δ' ὅσα ἐδίτο καὶ ἀργεῖ διενταὶ ἀνγῇ,
 ὁμβρον δ' ἐν πασι δροφοντα τε ριγαλίων τε,
 ἐκ δ' αἷτος ποταμοὶ θάλαμνα τε καὶ στερεὰ γῆ
 ἐν δὲ ποτῶ διαμορφῶ καὶ ἀνδρα πάντα πελονται,
 οὐν δ' εἴη ἐν φιλοτητὶ καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.
 ἐκ τούτων γὰρ πάντ' ἦν, ὅσα τε εἰσι καὶ εἰσιν,
 δένδρεα τε βέλλασθηκα καὶ ἀνδρες ἡδὲ γυναῖκες,*

steht darunter keine Substanzen, denn das einzige Substantielle sind die Elemente und ihre Aggregate, sondern nur

Ἐπεὶ δ' αὖτε τοὺς αἰσθητοὺς ἰσχυροτέρους ἔσθαι,
 οὐκ ἐστὶν ὁμοιογενεῖς τὰ μέρη τῶν στοιχείων,
 und den von den Gliedern handelnden Satz (v. 311.) εἰς αὐτὸ ποιεῖν δὲ
 οὐκ ἐστὶν ἁπλοῦς ἀπὸ τῶν στοιχείων αὐτῶν, welchen Sturm (vgl. p. 415.)
 aus Arist. de incomb. lib. 30. zusammensetzt hat. — Behr
 wir nun bloß auf des Empedokles Bruchstücke, so scheint es ind,
 als ob derselbe in seiner φιλία und dem πῦρος, die er auch mit
 mythischen Namen Ἀφροδίτη und Ἄρης nannte (vgl. Sturm a. a.
 O. p. 241 und 254) nur die ursprünglich entgegengesetzten Zustände
 und Grundverhältnisse der Dinge personifizierte, nemlich die
 Verbindung (συνεργασία concretio) und die Trennung (διαμερισμός
 discretio) wofür er selbst in dem Bruchstücke bei Aristoteles (de
 gen. et corr. I, 1.) die Worte μέλις und ἀντιθέτως braucht. In
 dieser Beziehung sagt er in dem vorher angeführten Versen, daß
 durch jene Misch. sey, oder wie Andere erklärend sagen, Misch. werde
 durch Scheidung und Verbindung der Urstoffe (s. B. Chamael. ad
 Timaeum p. 379). Aristoteles aber, der den unbestimmten, poetischen
 Ausdruck des Empedokles unter das systematische Fachwerk seiner
 Theorie von den Ursachen und Principien zu bringen sucht, nennt
 jene φιλία und den πῦρος bewegende Ursachen (αἰτίαι s. Met. I,
 III, 4. de gen. et corr. I, 1.) und suchte auch zu erklären, worum
 Empedokles sie als zwei gesetzt habe; (s. Anm. 6.) doch führt er an
 einem andern Orte (Met. XII, 10. s. Anm. 16) die φιλία
 auch wieder als materielles Element an. Auf jene schärferen Be-
 stimmungen des Aristoteles sehen nun die nachfolgenden Berichte
 flatter immer hin, wie s. B. Eertus, wenn er sie ὁμοιογενε-
 ῖας ὁμοιογενεῖς nennt und den 4 Elementen als ὑλῆς entgegensetzt,
 (Vll. olt. Met. 115. vgl. IX, 4.) und Simplicius, wenn er (ad Ar.
 phys. III, p. 105.) ihn nennt πρῶται αἰτίαι στοιχείων. Der
 erstere nennt nur insbesondere die Freundschaft αἰτία συνάφης,
 die Feindschaft ἀντιθέτης, die letztere nennt jene (ad Ar. de
 Caelo III, p. 146b.) αἰτία τῆς μέλους, diese τῆς διαμερισμοῦ, jene
 διαμερισμοῦ αἰτία, (ad Ar. phys. I, p. 10.) diese συνάφης, und
 Plotin sagt Enn. V, lib. I. cap. 9. πῦρος διαμερί, φιλία συνί.
 Daß nun ferret Empedokles Verbindung und Trennung
 als Ursachen und Ursachen betrachtet, oder vielmehr an dessen
 Stelle gesetzt habe, (s. Anm. Sag II.) erhellt aus folgenden Versen:
 (Sturm v. 36 sq. simpl. ad Ar. phys. fol. 3aa.)

ὅτι δὲ ἀφ' αὐτῶν γινώσκω, ὅτι δ' ἀποδοῖμι.
 τῆς μὲν γὰρ πῦρος αἰτία συνάφης τῆς δ' αὖτε τοῦ
 ὕδατος, καὶ τῆς ἀντιθέτης, ἀφ' αὐτῶν ἀναστῆναι.

(Met. II, 4. s. Anm. 10.) Aristoteles nennt daher weiter den
 Eros die Ursache des Bestehens (αἰτία φθορᾶς) und die Freundschaft
 setzt er als Ursache des Bestehens (αἰτία συνάφης), was hier auch
 die Bedeutung des Bestehens hat. Dieß nun vorausgesetzt, taucht
 er den Empedokles (am angef. O.), dessen Consequenz er im All-
 gemeinen rühmt, daß er, indem er durch den Eros auch Dinge
 entstehen, durch die Freundschaft sie auch vergehen lasse,

Aufste. der Metaphysik I. Gleichartige Materien gleichen sich an und verbinden sich, ungleichartige stoßen einander zurück; es entstehen Aggre-

gaten Inconsequenz! (vgl. Av. met. I, 4) aus einem und demselben Principe Eign und Bergehen ableiten. Man setze zwar Empedokles Verbindung und Trennung, und dadurch Entstehen und Bergehen, als Entgegengesetzte an, und schreibe ihnen eine odwärtige Herrschaft zu; aber er trennt sie nicht, sondern setzt sie immer mit und in Beziehung auf einander; so ist Verbindung nicht ohne Trennung und umgekehrt; nemlich die Verbindung des Einzelnen zu besonderen Erscheinungen ist ihre Trennung im Ganzen; die Trennung des Einzelnen (das Bestehen im Thelle) Verbindung im Ganzen; und es ist somit der Woraussetzung des Empedokles nicht entgegen, wenn die Gesetze des Empedokles, wie Aristoteles sagt: in Eins zusammenzufassen und das Einzelne vernichten, so wie man dagegen von dem Voraus des Empedokles sagen könnte, daß er das Ganze trennend das Einzelne hervorheben lasse.

E. L. 4.

*) Das Schwanken und die Verwickeltheit der Erklärung des Aristoteles darüber, ob jene bewegenden Ursachen nach Empedokles körperlich oder unkörperlich zu denken, (vgl. Sturz a. a. O. p. 327 sq.) ist wohl in der Natur der Personifikation, welche mit der unangemessenen poetischen Form des Empedokles zusammenhängt, abzuwaschen begründet. (S. m. von Ann.) Aristoteles scheint es weit zu gehen, wenn er sie (a. a. O. S. 434) für körperliche Ursachen oder Substanzen erklärt, und sich auf die Schwierigkeit beruft, welche für den ersten Anfang der Philosophie darin liege, sich etwas Nichtsinnliches zu denken. — Aber diese Schwierigkeit kam konnte dem Empedokles, vor dem die Philosophie schon längst ihren Anfang genommen hatte, und der selbst von der Wirklichkeit an einem andern Orte in so erheblichen Ausdrücken spricht, wenige Tage nicht abgehen, die Rechte der Materie als körperliche Substanzen zu denken. Zunächst erscheinen Verbindung und Trennung bei dem Empedokles in den materiellen Elementen, gleichsam als allgemeine Kräfte der Materie, und auch die der höchsten Stelle: *καὶ αὐτὰ ἐν αὐτῇ* (S. Ann. 6) scheint nur das gleiche Wirken beider im Raume, nicht daß sie selbst räumlich seien, zu bezeichnen. Andererseits deutet auch Aristoteles treffend das Uebergehen der bewegenden Prinzipien des Empedokles in das flüchtige Gebiet an (vgl. die Stelle der Metaphysik Ann. 6 u. 16.), welches auch die Namen selbst und die Prädikate, welche Empedokles jenen Kräften beilegte, so wie andere Spuren, die wir in seinen Beweiskräften finden, bestätigen (S. Ritter S. 436. und Sturz p. 328 sq.).

E. L. 4.

*) Kennemanns S. 6. 54. 123

VI. Da Empedokles alle vorhandene Körper als Aggregate von einfachen Bestandtheilen betrachtete, und ihm die Welt der Inbegriff aller bestehenden Aggregate ist¹⁾, so mußte er nothwendig, indem er den ersten Ursprung der Welt erforschen wollte, auf ein Chaos kommen, in welchem alle Elementartheile unverbunden und unter einander gemischt waren. Dieses Gemisch, in welchem nichts zu unterscheiden ist, und alle Kräfte der Elementartheile unwirksam schlummern, nannte er das *Ein*, das *Al*, den Inbegriff aller rohen, nicht gebildeten Materie²⁾, die nur dadurch Einheit hat,

Αἶψα δὲ (wahrscheinlich durch *δὲ* *νικος*). *Ἰντὶ* *ἀφ' οὗτο*, *τὸ*
αὐτὸν *μαθὼν* *παρακατα* *αἰναι*,
τοῦτα *τε*, *τὸ* *πρὶν* *αὐρητα*, (durch die *αἰναι*) *διπλασιαστικῶς*
καλεῖσθαι.

Von der Verbindung des Gleichartigen heißt es (bei Macrobi. Saturni VII, 5. vgl. Plutarch IV, 1. Sturz v. 157 sq.)

ὡς γὰρ *γλυκὺ* *μετὰ* *γλυκὺ* *μακρὰ*, *πικρὸν* *δ'* *ἐπὶ* *πικρὸν* *οἶοναί*,
οἷον *δ'* *ἐπ'* *οἷον* *ἰσθῆ*, *σικκὰν* *δ'* *εὐαγεῖται* *θερμὸν*.

Vgl. auch v. 131. sqq.

Auf. b. 5.]

7) Plutarchus dicitur. Philosophus. I, b. 5. *Εμπειδοκλῆς* *δὲ* *κοσμοῦ* *μὲν* *ἓνα* (*ἀπεργησάτο*), *ὅν* *μάρτος* *τὸ* *πάν* *ἔστι* *τοῦ* *κοσμοῦ*, *ἀλλ'* *ὀλίγον* *ἔστι* *τοῦ* *καρτος* *μέρος*, *τὸ* *δὲ* *λοιπὸν* *ἀργητὸν* *ὄλην*. [Vgl. Sturz p. 276 sq. welcher mehrere Stellen, anführt, nach welchen *κοσμος*, wenn es im umfassenden Sinne genommen wird, bei Empedokles als das Gebiet der gesondeten und immer wechselnden Erscheinungen gedacht werden muß. Auch geht dies aus der besondern Beziehung des *κοσμοῦ* auf den *Παῖ* (*νικος*) hervor, worüber s. d. Stelle des Simplicius ad Ar. de coelo III, p. 145b. Auf. b. 5.]

8) Weber den Ausdruck *Chaos*, nach den bei *μύγμα*, welchen Aristoteles (s. Anm. 3.) braucht, finden wir in den Bruchstücken des Empedokles. Dagegen finden wir, den Ursprung der Dinge betreffend, bei ihm den Gegensatz von *ἓν* und *πολλὰ* bestimmt ausgesprochen. Z. B. in der Stelle (v. 34 und 47. bei Sturz vgl. v. 100 f.)

ὁμῶς *οὖν* *τοῖς* *μὲν* *ἓν* *ἔστι* *ἡ* *ἡγεμένη* *μὲν* *ἀνὰ*
τὸ *πλεονέχον*, *τοῖς* *δ'* *αὖ* *διεφύ* *πλεον* *ἔστι* *ἕως* *αἰναι*.
δὲ *δὲ* (s. m. Anm. zu Sag V. S. 283.)

Bald wird aus Vielem Eins, bald aus Einem Vieles. Hiermit wird der Kreislauf des Werdens und Vergehens der einzelnen Dinge bezeichnet, von dem es auch v. 45 heißt:

ταύτῃ *δ'* *αἰὲρ* *εἰσὶν* *αἰνῆτα* *κατὰ* *τὸ* *πῶς* *ἔστι*

Mit dem *ἓν* hängt vorzugsweise die Liebe, Grundschäff (*φιλία*) zusammen, mit dem *πολλὰ* der Haß, Eitelkeit (*νικος*); weil jene eine und, dieser trennende Kraft ist. So scheint es nun auch im Wahren *οἶοναί* und *κοσμος* unterschieden zu haben. Wenn

von νομοις die Welt der gesonderten Erscheinungen bezeichnet (Num. 7.), so haben wir unter dem σπαιρος die Grundbedeutung der Dinge, oder einen Zustand, in welchem diese die Oberhand hat, zu verstehen. Beide sind so einander entgegengesetzt, daß die Elemente aus dem σπαιρος ausgeschieden werden, wodurch der νομος entsteht, bald der νομος wieder in den σπαιρος zurückgeht durch die Uebermacht der φύσις, (Bgl. Simplic. ad Ar. de coelo p. 68b. Jo. Philopon. ad Ar. phys. ausa. 1, 6. C. 6. sq.) indem schmeich bald das Eine, bald das Andere, bald beide bald das Letzte vorherrschend wird (v. 60.)

τιμὴς δ' αὐτῆς αὐτὸς μὲν, ἀπὸ δ' ἑσθὺς ἀναστῶν,

ὅς τε παρὰ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν.

Von einem ursprünglichen Zustande aber im gewöhnlichen Sinne (d. i. von einem ersten) haben wir in dem Bruchstücke des Empedokles nichts. Gleichwohl giebt Empedokles der φύσις einen Vorzug, und hierin liegt eine Hauptverschiedenheit zwischen Heraklit und Empedokles, wie letzterer auch selbst andeutet, indem er anführt, keiner vor ihm habe Aphrodite's Herrschaft worunter er doch die φύσις versteht, in dieser Allgemeinheit gelehrt: (v. 60 sqq.)

τῇ τε οὐκ ἀναστῶν, μὲν ἀναστῶν ἑσθὺς ἀναστῶν,

ἡτις αὐτὴ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

τῇ τε φύσις ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

ἡτις αὐτὴ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

τῇ τε οὐκ ἀναστῶν, μὲν ἀναστῶν ἑσθὺς ἀναστῶν,

ἡτις αὐτὴ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

τῇ τε οὐκ ἀναστῶν, μὲν ἀναστῶν ἑσθὺς ἀναστῶν,

In welchen Worten (die man mit v. 30 f. οὐκ ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν vergleichen kann), auch die Beziehung auf den σπαιρος zu liegen scheint, indem hier die Gleichheit der Dinge, oder ihre Grundbedeutung auf die φύσις bezogen werden muß. Diese Gleichheit tritt auch als Hauptmerkmal des σπαιρος in dem, dem Empedokles beigelegten, Bruchstück, welches von jenem handelt, ganz deutlich hervor, (v. 23 bei Sturz vgl. p. 543 sq.)

αὐτὸς δὲ παρὰ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

Vielleicht könnte man diesen Vorzug und eine Beziehung auf einen ursprünglichen Weltzustand auch in dem Bruchstücke v. 305. finden:

οὐδὲ τις ἦν παρὰ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

οὐδὲ Ζεὺς παρὰ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

οὐδὲ Κρονὸς παρὰ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν,

wenn nicht der durch die Stellung bedingte Sinn dieser abentheuerlichen Stelle ungewiß wäre. Sehen wir nun auf die ältesten Berichte über Empedokles, so ist vor Allem jene Stelle bei Plato (Sympos. 212 E.) zu beachten, in welcher Empedokles mit Heraklit in der Ansicht des Philosophens zusammengestellt wird, daß die Dinge eins und vieles seien; wobei aber als Unterscheidungslehre des Empedokles angegeben wird, daß nach ihm zu einer Zeit Alles eins und durch Aphrodite befreundet, zu einer andern Zeit aber nicht und mit sich entzweit sey durch den Haß (ὅς τε παρὰ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν, τῇ τε οὐκ ἀναστῶν, μὲν ἀναστῶν ἑσθὺς ἀναστῶν, ἡτις αὐτὴ σπαιρὸς ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν ἀναστῶν). Auch hier ist nicht von einem Urzustande, noch weniger vom Chaos die Rede. Dieser

welt sie, da es keinen leeren Raum gibt, den ganzen Raum erfüllt *).

Stelle aber entspricht ganz die in der Ann. z. angeführte Stelle des Theophrast von Erytra, welcher Themistius I, p. 18. folgt; nur daß Aristoteles dem Empedokles und Anaxagoras die Entstehung eines *pyron* beilegt, (vgl. Met. XII, 2.) aus welchem alles ausgeschieden worden, wovon in den Bruchstücken und bei Plato nicht die Rede ist, und statt welches Ausdruck Jo. Philopon, ad phys.-I, § C. den Namen *σφαίρα* gebraucht. Dies ist nun der Grund, weshalb einige unter dem *το* das Unendliche verstanden haben, wie unser Werk. In einer andern Stelle des Aristoteles oben (Met. III, α. II, 4.) scheint dieses das *το* dem *ὅτι* gleichzusetzen, wenn man mit Brandis liest (p. 83.) *δοκείτω γὰρ ὡς ἐστὶν ἕναι τὸ πᾶν* (*καὶ πάντες*) *πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις φανερὸν ὡς ἐστὶν ἓν καὶ οὐ πολλὰ καὶ οὐ πολλά*. In demselben Kap. sagt Aristoteles später: Empedokles scheint die Freundschaft für das Eine zu halten, da diese für Alles die Ursache des Entstehens sey; andere bestimmten das Eine anders. Ganz falsch versteht dies letztere Sturz p. 159. von verschiedenen Erklärungen des Empedokleischen Eins, da doch die von dem Empedokleischen verschiedenen Philosopheme über das Eins gemeint sind, wie es auch die Erklärung (f. Sturz p. 160.) auffassen. Die Stelle heißt: *δοκείτω γὰρ ὡς ἐστὶν ἓν, ὥστε τῷ φαίνεσθαι αὐτὸν ὡς ἓν ὁμοῦ αὐτῷ, τοῦ ὧς ἐστὶν ἓν ὡς ἓν ὡς ἓν*. Daß nun Empedokles nach Aristoteles das Eins und Gott gleichgesetzt habe, läßt sich wohl verstehen, wenn wir an jenen Vortrag der *φύσις* denken, und uns erinnern, daß sie auch als das Gute, der *δὴ* als das Böse angesehen wird (f. oben), so wie denn auch der *σφαίρα*, welcher durch die *φύσις* besteht, dem Empedokles Gott hieß, (nach Simplic. ad Ar. de anim. fol. 18b. und Philopon. ad Ar. de gen. et corr. 2. p. 57n. (f. Sturz p. 222) und so mochte wohl Empedokles überhaupt die Ursache der Bewegung und des Eins nicht genau unterscheiden haben, wie auch die Frage bei Ar. de anima was *αὐτῷ* (*φύσις*) *νοήσας ὁ λόγος αὐτός*. *ὃ καλεῖται τὸν λόγον διόντα* zu anzudeuten scheint. Der dem Aristoteles erklärende Simplicius findet in der Einheit bald den Begriff der wirkenden Kraft, bald die Mischung, bald die Monade der Nothwendigkeit, (f. die bei Sturz p. 165 angef. Stellen); Themistius den *σφαίρα*, den er als wirkende Ursache ansieht (ebendas.); so daß fast unbegreiflich ist, wie Sturz sich dieser Stellen zur Bestätigung seiner Meinung bedienen konnte, daß jenes Eins das Unendliche sey, in welchem doch keinesweges der Begriff einer Vermischung durch Liebe liegt.

8) Aristot., de generatione et corrupt. I, c. 1. Physic. I, c. 6.
de de ex univ. duos quovis unum generaturus esse
possit, utique Aristophanes quidam, aut deus de se non potest
f. weiter Nam. 3. Metaphysicor. III, c. 6. [Die in diesem Kapite-
l der Metaph. vorkommenden Stellen beweisen das Obige nicht,
f. m. folgende Nam. B. h. O.] de Coelo IV, c. 2. von pg γενεσθαι

Die Ursache der Mischung und Vereinigung aller Elementartheile in dem Chaos ist die Freundschaft; die Ursache der Absonderung derselben und der Bildung besonderer Naturwesen, die Feindschaft. Freundschaft einet, und Feindschaft trennt. Jene ist die Ursache der Zerstörung, diese der Entstehung der Welt. Auch in dem Chaos ist die Feindschaft nicht aufgehoben, weil sonst alles Eins seyn würde. Wenn die Freundschaft alle Dinge vereinigt, so hört die Feindschaft auf zu wirken auf; das heißt, die verschiedenartigen Materientheile werden aus den Aggregaten, in welchen sie zerstreut vorkommen, in eine Masse gesammelt, die Aggregate, das Product der Feindschaft, hören auf, aber nicht die Ursache derselben, welche in der Verschiedenartigkeit der Materien liegt 9).

οὐκ ἔστιν ἄλλο — *οὐκ ἔστιν* Eup. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 378. „Οὐδὲ τὸ πᾶν παρὸς αὐτὸν πᾶσι οὐδὲ πᾶσι τῶν“ (Sturz v. 183.)

- 9) Plutarchus deorat. Philosoph. I, c. 5, §. 29. *ὅτι δὲ ἀρχὴς διωκομένης, φιλικὴ τὸ πᾶν τρεῖς καὶ ἡ μὲν ἰσὺς ἐκταταῖ; τὸ δὲ διασπαστικόν* Aristoteles Metaphysic. III, c. 4. *καὶ γὰρ πᾶν ἓς (τὸ τρεῖς) ἐν τοῖς πρῶτοις, ἐν αὐτῇ δὲ ἀναπύει, καὶ φησὶν. διὰ γὰρ αὐτὴν, „τὸ πᾶν ἰσὺς τὸ πᾶν.“* [In dieser Stelle aber, auf welche der Verfasser den Grund der Annahme stützt, daß auch in dem Chaos — richtiger der Mischung nach Aristoteles, (s. m. vor. Anm.) die Feindschaft enthalten sey, ist gerade von dem Gegensatz der Mischung, von den getrennten Dingen die Rede. Auf d. d.] De generat. et corrupt. I, c. 1. *ἡ μὲν γὰρ οὐ καὶ φησὶν ἰσὺς καὶ ἰσὺς γινώσκει τὸν στοιχειωμένον, ἀλλὰ τὰ πάντα ἐν τούτοις, ἅμα δ' αὖτε συνάγει καὶ ἐν τῇ ἀπὸ αὐτῶν πλὴν τῶν στοιχείων, ἐν τούτοις γινώσκει πᾶσι ἰσὺς.* [Nitter macht (a. a. O. S. 439) mit Grund darauf aufmerksam, daß letztere Stellen gerade das Gegentheil der obigen Annahme des Verfassers, welcher auch Krug gefolgt ist, nemlich daß der Haß auch Bestandtheil der Mischung sey, aussagen; welche Annahme nur den Simplicius (ad Ar. de caelo p. 128. ad phys. p. 7.) für sich hat, der aber an einem andern Orte (ad Ar. de an. p. 19) auch das Gegentheil sagt. Was Aristoteles die Mischung nennt, obz. das Eine, der Epikureus, ist zugleich der Empedokleische Gott, dem Aristoteles ja ausdrücklich vorwirft, daß er den Haß nicht zu erkennen vermöge, (vgl. Anm. 18) nemlich weil er nicht in demselben dem Wesen nach enthalten sey (de an. I, c. 7. ed. da V. und Simplicius ad h. l. Fol. 19a.) Nach dem Fragmente des Empedokles (v. 136 ff. b. Sturz) welches Pyrron nach der Züricher Handschrift verbessert mittheilt (p. 55.)

schlossen 20). Denn indem die Feindschaft die verschiedenartigen Materien trennt, verbindet sie die Freundschaft und diese kann nicht anders vereinigen, als wenn die verschiedenen Materien aufgelöst und getrennt werden.

VII. Die Entstehung der Welt *) und ihre Auflösung in das All. wechseln ohne Aufhören mit einander ab. Denn sowohl die Elementarstoffe, als die wirkenden Ursachen sind ewig 11).

VIII. Die Ordnung, wie die Elementartheile sich absondern und Körper bilden, ist nicht bestimmten Gesetzen unterworfen. Das eine Mal sondert sich zuerst die Luft, das andere Mal ein anderes Element aus dem All ab 12). Wob-

das Unveränderliche aber in der festen gesetzlichen Veränderlichkeit bestche, welches folglich die ideale Einheit der Dinge, ob der αἰσῶτος sein könnte. Zus. d. F.]

- 10) Aristoteles Metaphysicor. III, a. 4. (f. m. Num. zu 293.) I, a. 4. πολλὰ γὰρ τῶν αὐτῶν ἢ μὴ φίλα διακρίναι, τοῦ δὲ νεῖκος συγκρίναι ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διόκηται τοῦ παν ὑπὸ τοῦ νεῖκος, τότε τοῦ πᾶν εἰς ἐν συγκρίνεται, καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἑκάστων, ὅταν δὲ πάντα ὑπὸ τῆς φιλίας συνίστανται εἰς τοῦ ἐν, ἀναγκασίον ἐξ ἑκάστου τοῦ μορίου διακρίνωσθαι πάλιν, [Nach der v. 93 f. d. Sturz αὐτοῖς μὲν φιλοῦνται συναρροῦναι εἰς ἐν κόσμον etc., kann hierher bezogen werden. S. übrigens die Num. zu S. 288 f. Zus. d. F.]

- 11) Die unter v. 21. bei Sturz angeführten Verse, welche von der Ewigkeit des κόσμος handeln, sind in offenbarem Widerspruche mit der Empedokles'schen Lehre und gehören ohne Zweifel nicht dem Empedokles, sondern dem Parmenides an. X. d. F.]

- 12) Aristoteles Physicar. I, a. 4. διαπερνοῦσι δ' ἀλλήλων (Empedokles und Anaxagoras) τὰ, τῶν μὲν περιέδον παλαιῶν τούτων, τὰ δὲ ἀναξ. [Empedokles sagt selbst; v. 62. u. v. 94.]

αὐτὸ δὲ μᾶλλον κρατῶνται περιλαμβάνοντο χρόνῳ καὶ φθίνου εἰς ἀλλήλα, καὶ αὐξάνου αὐτοῖς αἰῶνι.

Das Entstehen und Vergehen der Welt ist ihm nemlich der Zustand der vollkommenen Trennung und Verbindung der Elemente f. d. Num. 10. Zus. d. F.]

- 13) Hier muß ich erinnern, daß die in diesem Satze aufgestellten Behauptungen nicht unmittelbare Philosopheme des Empedokles, sondern aus der Kritik des Aristoteles über denselben entlehnt sind. Vgl. Arist. Phys. II, 4. (f. Num. 12.) und die entsprechende Stelle des 6. Kap. de gen. et corr., wo es heißt ἀναρχὴ δ' αὖτις αἰσῶτος ἐν τῷ νεῖκος, ἀλλ' ὅτι μὲν γίνου ὥστερ ὑπὸ τύχης εἶναι γὰρ εὐκρινέστερ εἶναι τότε πολλὰ καὶ ἄλλα.

Diese Behauptung stützt sich von einem Phänomen aus, das es unternimmt, und von der Entstehung aller Dinge zu belehren; sie ist gleichsam ein abgemessenes Geständniß, daß er davon nichts wisse *). Empedokles hatte noch zu wenig

*) *ganz übereinstimmend das was Empedokles sagt, Aethicus de natura animalium VII, c. 29. Emp. — φαν — γινώσκω τινος οὐκ ἔστιν ἄλλο ἢ τὸν ποῦν καὶ τὸν αἶρα, ὡς καὶ τὸν ἀνθρώπου ἀποκρίσιναι ὃς τοῦτο λέγει αὐτῷ*

πολλὰ γὰρ ἀποκρίσιναι καὶ ἀποκρίσιναι φανέσθαι

βοῦντι, ἀνθρώπου, τοῦ δ' ἐπὶ τοῦ αἵματος ἀποκρίσιναι καὶ

ἀνθρώπου βοῦντι, μὴ γινώσκοντι γὰρ τὸν αἶμα, ἀλλὰ

τὸν αἶμα γινώσκοντι, φανέσθαι φανέσθαι φανέσθαι (h. Sturz 224 v.)

*) Es ist aber etwas anderes, zu behaupten, Empedokles habe in der ersten Bildung der Dinge keine Gesetze angenommen, und folglich sich die Kräfte bloß zufällig wirken lassen, mit unser Verfasser meint etwas anderes, er habe die Bildung der verschiedenen Körper willkürlich bestimmt. Letzteres ist im objectiven Sinne wahr; ersteres unwehr, indem Empedokles, unter Voraussetzung seiner Hypothese von den Elementen und wirkenden Kräften, die Zusammenkünfte aufstellte, — die natürlich auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Naturwissenschaft ungenügend finden müssen. Jeht uns regelmäßigen Bildungen nach, welche nach Empedokles die Erde zuerst hervorbrachte, dürfte doch kein Zweifel überhaupt als geschehen, jene Widersprüche keineswegs als Gegenstände der Zweifel betrachtet werden; da sie vielmehr nach seiner Hypothese ganz folgerichtig als Ergebnisse des vorbestehenden Processes auftreten, in denen die Verbindung nur gering und theilhaft erscheint (s. d. Bericht. in m. Aufsatz in Phil. 9). G. läßt nemlich eine allmähliche Entwicklung eintreten, indem die Naturbildungen überhaupt von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen fortschreiten, je mehr die Erde Einfluss gewinnt. Denn nachdem die Elemente durch den Streit aus der ursprünglichen Einheit herausgerissen sind, zeigt die Erde sich gegenwärtig in der Bildung des Organischen aus dem Elementarischen; aber zuerst entstehen seiner Hypothese nach nur einzelne Theile, — woraus entsteht Körper zu entstehen, welche einzelnen Theilen des Organischen ähnlich sind — dann Zusammenstellungen verschiedener Theile (d. h. unvollkommene Verbindungen), und schließlich Abtheilungen, wenn der Fall noch gewaltig entgegenwärtig, bis es der Erde gelohnt, die organischen Gestaltungen zu bilden, welche sich durch das Geschlecht fortpflanzen, Es sind die Stellen zu verstehen, in welchen er von den Folgeformen des Organischen der Welt spricht, wie in dem Bruchstücke des Simplicius ad phys. Ar. fol. 32a, wo es heißt (h. Sturz v. 134 f.)

οὕτως οὐκ ἔστιν ὅτι οὐκ ἔστιν ὅτι οὐκ ἔστιν ὅτι οὐκ ἔστιν

οὕτως οὐκ ἔστιν ὅτι οὐκ ἔστιν ὅτι οὐκ ἔστιν ὅτι οὐκ ἔστιν

ferner die Stelle des Simplicius ad phys. Ar. fol. 32a, (h. Sturz v. 193).

erhielt in ihm die Vorstellung eines Zustandes der Vergeltung, welche sich ohne einen moralischen Richter nicht wohl denken läßt. Der Begriff der Gottheit ist zu innig an jene Vorstellung geknüpft, als daß wir nicht lieber die Annahme einer Gottheit ableiten sollten, ob wir gleich den (diesem) Zusammenhang in den vorhandenen Fragmenten seiner Philosophie nicht wahrnehmen können.

Daß Empedokles von Gott und Göttern spricht, ist auch aus seinen Fragmenten undenkbar¹³⁾. Aber seine Begriffe von dem Wesen und dem Zusammenhange der göttlichen Natur mit der Welt sind in ein gewisses Dunkel eingehüllt, welches nur eine vollständige Kenntniß seiner philosophischen Systeme zerstreuen könnte. Er nannte die Elemente Götter. Dies war aber wohl nur Dichtersprache. Er hätte sonst die ganze Welt zum Gotte machen müssen, welche er doch in einigen Stellen unterscheidet¹⁴⁾. Nach Sextus Bericht nahm er einen göttlichen Geist an, der die ganze Welt durchdringe, allen Dingen Leben einhauche; also eine Weltseele, von welcher die Thier- und Menschenseelen Theile sind¹⁵⁾. Nach Aristoteles ist die Freundschaft

13) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. $\omega\lambda\eta\nu\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ (s. Anm. zu S. 293. und die Stelle Anm. 18. wo Aristoteles von einem $\omega\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\tau\alpha\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ redet.) Physicor. II, c. 4. (S. Anm. 12.)

14) Aristot. Physicor. II, c. 4. (s. Anm. 12.) $\delta\epsilon\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\eta\alpha\iota\ \epsilon\tau\ \epsilon\omicron\omicron\tau\tau\epsilon\iota$. II, c. 7. [Der Verfasser scheint die Stelle II, 6. zu meinen, in welcher es heißt: $\kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \sigma\tau\alpha\chi\epsilon\iota\alpha\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\rho\iota\sigma\iota\ \sigma\upsilon\ \tau\omicron\ \tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\lambda'\ \eta\ \phi\iota\lambda\iota\alpha\ \tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\ \pi\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \theta\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha.$ auf d. 6.]

15) Sextus Empiricus adversus Mathematicos I. §. 503. 505. (v. 567.) $\chi\alpha\iota\tau\epsilon\iota\ \epsilon\gamma\omega\ \delta'\ \acute{\omicron}\mu\iota\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\beta\epsilon\tau\omicron\tau\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\kappa\alpha\tau\epsilon\ \theta\epsilon\eta\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\mu\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\theta\alpha\ \tau\epsilon\tau\iota\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ welches Sextus, dem Empedokles nachtheiligend, so erklärt, $\delta\iota\epsilon\ \delta\ \epsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma\ \iota\alpha\upsilon\tau\alpha\varsigma\ \pi\omicron\sigma\sigma\eta\gamma\omicron\upsilon\omicron\epsilon\iota\sigma\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota\ \mu\omicron\sigma\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\theta\alpha\ \rho\omicron\upsilon\ \sigma\pi\epsilon\kappa\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\mu\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\tau\epsilon\pi\iota\delta\alpha\iota\omega\tau\epsilon\varsigma\ \tau\epsilon\ \epsilon\upsilon\ \sigma\upsilon\tau\epsilon\ \theta\epsilon\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\phi\epsilon\upsilon\ \text{IX, §. 127. } \delta\epsilon\ \mu\epsilon\upsilon\ \sigma\upsilon\upsilon\ \pi\epsilon\tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\upsilon\delta\gamma\alpha\gamma\omicron\upsilon\alpha\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \iota\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \phi\alpha\sigma\iota\ \mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma\ \eta\mu\iota\upsilon\ \pi\omicron\sigma\epsilon\ \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\sigma\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\iota\upsilon\alpha\iota\ \tau\iota\mu\epsilon\ \kappa\omicron\upsilon\iota\tau\alpha\iota\alpha\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\sigma\epsilon\ \tau\alpha\ \omega\lambda\omicron\gamma\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \iota\omega\alpha\upsilon\ \epsilon\tau\ \chi\epsilon\tau\ \delta\ \pi\alpha\sigma\chi\epsilon\iota\upsilon\ \pi\psi\upsilon\chi\alpha\ \tau\epsilon\ \delta\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \delta\iota\eta\mu\omicron\varsigma\ \kappa\upsilon\chi\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\tau\ \eta\mu\iota\upsilon\ \pi\omicron\sigma\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma. [Vgl. auch IX, 64. Unserm Verfasser aber was$

die Befugnisse des Obergerichtes, dem die letzten Instanz obliegt
auf die Gerichtsbarkeit über die Landes- und Kreis-Verwaltung. Die
Landes-Verwaltung ist dem Obergerichte unterstellt.

[illegible]

Compti nach Jahren, als auch nach dem von demselben, dem Kaiser
 befohlen (Kaiserl. B. 1807, 11) anzuweisenden Verfahren. (Der Kaiser
 B. 1807, 11)

... οὐκ ἔστιν ἀλλοιῶς, οὐδ' ἐν βασιλείᾳ τῶν αἰώνων,
ἐπαινεῖται, καὶ ὑμεῖς ἐνδοξάζετε τὸν κύριον ἐν πνεύματι·
καὶ ὁ λόγος τοῦ κυρίου ἐν ὑμῖν ἡλικίαν ποιήσει.

[illegible]

27. Erkenntnis des Timpetals (2. 443 f.)
28. Erkenntnis des Timpetals (2. 443 f.)

noch dem stehenden erkrankte Gatte fern. Wegen der eben erst be-
ginnenden prae-menstruellen und diesen Umständen dem Gatte
mehr schmerzhaft werden, hat er den Wunsch, sich zu erholen.

3. Die Aufhängung muss auch nicht ein diplomatisches Bewusstsein, sondern auch eine Unmöglichkeit der Elemente in einem anderen

Daselbst, hat Zornemann mit Recht bemerkt. Auch müßte bei
dieser Gelegenheit erwähnt werden, daß die in dem Buche über-
nommenen Abbildungen von den Originalen nicht ganz genau abge-
nommen sind.

höheren Weltplan genannt werden, etwas anderes sein, als der in demselben Fruchtstolz (vgl. Weiss v. G.) genannte Gott (siehe auch unten 103: 2. Aufl. 1880) oder vielmehr der Dämon, der das

her vom Erbsitz in jener Stelle ausnimmt. Zudem hat
dieser Herrschaft das dem obigen Pfarrer, der Wahl aus dem Ge-
biet der Herrschaft. Und nach dem Pfarrer, der Herrschaft aus dem Gebiet der Herrschaft.

gleich, was es auf dem Vorwurf des Aberglaubens auf sich hat, was
den Mangel an / schied. Mangel an / Mangel an / Mangel an /

16) Aristoteles Metaphysicar. I, c. 6. (Romb. 6.) XII, a. 10. statim

de ant. Anthonis de van der werf, 1670. De ant. Anthonis de van der werf, 1670.

für seine Art gut ist. Hier sind auch die Stammler zu
bemerken, mit welchen er Geruchstoff und Geruchstoffe bringt. Eine
helt man, die sich aus dem (v. S. bei Hertz), die wird all

Das Werk erscheint in dem 1913
 unter d. demselben Verlage: Expedition
 des Verlags heraus.

1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 26

Dieſen Beſtand als die Quelle aller Schweiß- und Unreines
heit's ebenfalls das Prädicat des Lebens bei. Es befindet
ſich zwar in dem ſittigſten Zuſtande; aber ſeine Erkenntniß
iſt (nach Ariſtoteles) beſchränkter, als die menſchliche.
Denn da er von allen widerſtreitenden Motiven befreit iſt,
ſo erkennt er aus nächſter angemeſſenem Stande die "Gies
ments nicht; alſo nur ſich ſelbſt 20).

X. Da die Gottheit das Princip des Lebens ist in der ganzen Natur, so sind nicht nur die Seelen der Menschen und Thiere theils dieses göttlichen Durchdringenden Bewusstseins, sondern selbst die Elemente schreit Empedokles der Einwirkung desselben unterworfen zu haben *). Wahrscheinlich ist dies die

222) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. Das was unschätzbar wenig
gudaimonator siow hupor gowipor gawo tar-allow, ov 722
γρωπιει τα στοιχεια νωτον. το γαρ πινωσ οντα οντα. ηδη γινωσκ τα
αυτων οντα οντα. {Dem obigen Satz zufolge scheint unsrer Met. III
an die Effect von eudaimonator siow gehalten zu haben, wofür
aber die bessere Lectur das ist. Uebrigens ist auch hier zu be-
merken, 1) daß der Satz, die Erkenntniß des seligsten Wesens
ist beschränkt, als die anderer Wesen, nur eine, etwas
specifische, Folgerung des Aristoteles ist, die ihren Kraft der
durch verliert, daß wo die Kirche steht, nach Genschele, der. daß
bestimmten, diesen aber, wie selbst Aristoteles andernfalls be-
merkt, das Wils ist. El. Metaph. a. a. O. El. 442. 2) daß
nach Aristoteles nicht sagt, daß seligste Wesen erkenne die Elie-
manne nicht, sondern nur, daß dasselbe sie nicht alle erkenne,
indem nemlich der Geist oder daß hier ebenfalls zu den Elementen im
weiteren Sinne des Wortes gerechnet wird. — Allerdings aber
macht uns Aristoteles Kritik auf die Schwäche der Empiristheorie
betre. aufmerksam, daß die Gotteswelt einmal als das umfassendste
Wesen, dann aber auch als beschränkt durch ihre entgegengesetzten
den daß erscheint, da die gelow nur unter der Bedingung seiner
Vorhandenseins sein kann das fernst alles aus ihm ist, (s.
Bisq zu Num. 15) die Elemente aber doch nur durch den unend-
lichen Elemente, oder verschunden sind. [Bis. d. P.]

7) Der Tag: Kitz ist mit göttlichem Lichte erfüllt, welches sich schon als Folge aus der behaupteten Herrschaft der Frömmigkeit ergibt, wird vom Empedokles in einer Form ausgesprochen, welche durch das von Anaxagoras aufbehaltenen Bruchstück sich näher erklärt. Denn wenn sie in demselben als $\omega\phi\alpha\kappa\alpha$ bezeichnet und ihr das $\psi\phi\sigma\tau\alpha\varsigma$ $\mu\epsilon\gamma\alpha\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$ $\alpha\delta\epsilon\alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\delta\epsilon\alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\delta\epsilon\alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota$ beigelegt wird, so erklärt sich nun, wie er in einer andern Stelle (nach Dem. Emp. I. 11. 286 u. b. Henry v. 261.) sagen konnte:

DATE FOR THE YEAR 2007

Ursache, warum er sie Götter nannte, und nach Aristoteles Zeugniß ist jedes Element als eine Seele anzusehen ¹⁹).

Das Wesen der menschlichen Seele setzte übrigens Empedokles in die Verbindung der vier Elemente, vermöge des Grundsatzes: das Erkennen beruht auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. Der Mensch erkennt das Feuer durch Feuer, das Wasser durch Wasser, die Erde durch Erde, die Luft durch Luft ²⁰).

oder in dem sichtbar verborbenen Berse (bei Simpl. in phys. fol. 74b; Sturz v. 360.)

τῆς τοῦτο τυχῆς παρρησιασθέντων, und zwar findet Sextus Emp., indem er die erste Stelle anführt, darin einen Hauptunterschied zwischen Empedokles und Heraclit, daß dieser nicht einmal den Menschen für vernünftig gehalten (S. oben S. 266.), Empedokles aber alles, selbst die Pflanzen; (vgl. Arist. de plant. I, 1.) wiewohl sich zwischen dem λογισμῶν des Empedokles und der παρρησιασ, welche die Dinge nach Empedokles haben sollen, noch ein Unterschied anzuken läßt, indem dieser mehr von einer vernunftmäßigen Naturbeschaffenheit zu sprechen scheint, und von der Empfindung, welche durch die Poren der Körper vermittelt wird, s. m. Anm. zu S. 299 f. Die Elemente nannte er wahrscheinlich Götter oder göttlich, insofern er sie, als den Grundstoff der Dinge, für ewig und ungeworben hielt, und insofern die Gottheit in ihnen wirkt. Auf eine andre, nehmlich abgeleitete, Weise sind ihm die Menschenseelen göttlich oder Götter, nehmlich insofern sie aus allen diesen Elementen gebildet sind, und indem sie den Gott außer ihnen nur durch einen Gott in ihnen erkennen (vgl. Sext. Emp. adv. math. I, 303.) Daß er aber jedes Element an und für sich eine Seele genannt habe, wie Aristoteles anführt, leuchtet zwar aus dem von ihm beigebrachten Bruchstücke nicht ein, weshalb auch sein Erklärer Philoponus (S. Sturz p. 208.) ihm widerspricht, läßt sich aber wohl daraus folgern, daß nach Empedokles jedes Element nur durch sich selbst wahrgenommen wird, jedes Element also auf gewisse Weise wahrnehmend oder befeelt ist. (Vgl. Simpl. ad Arist. de an. I fol. 6b.)

19) Aristoteles de generatione et corrupt. II, c. 6. καὶ τοὶ θεοὶ καὶ οἱ ἀνθρώποι οὐ τὸ πῦρ, ἀλλ' ἡ φύσις, τὰ φύσει πρῶτα τοῦ θεοῦ. θεοὶ δὲ καὶ τὰ αὐτὰ (vgl. Stob. ecl. phys. I, p. 60. u. Cic. de Nat. II, 12.) Arist. de anim. II, c. 2. (s. Anm. 20.)

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὡς περ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐν τῶν στοιχείων παντῶν· ἐνταὶ δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τοῦτον, οὕτως λέγου· γαίην μὲν γὰρ γαίαν ὀνομάζουσιν, ἰδίᾳ δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα διοῦν, αἰὲρ πυρὶ πυρὶ αἰθέριον, στοιχὴν δὲ στοιχὴν, νεῖκος δὲ τὰ νεῖκα λυχεῖν.

Da er die vier Elemente für das einzige Substanzielle hielt, so war es nach jenem Grundsatz consequent, daß er die Seele aus eben diesen Theilen bestehen ließ *). Streit und Freundschaft sind keine materiellen Bestandtheile, sondern nur deren wirkende Kräfte, und wo jene sind, da fehlen auch diese nicht. Die Seele erkennt daher auch den Streit und die Eintracht außer ihr, durch den Streit und die Einheit der Principien. Man würde übrigens hier jenes allgemeine belebende Princip vermissen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß eines von den Elementen, das Feuer, das Vehikel desselben wäre ²¹⁾.

Jener Satz: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, gründet sich aber auf sehr einseitige Begriffe von der Erkenntniß, welche Empedokles mit dem Empfinden verwechselt **). Dieses erhellt daraus, daß er den Ur-

(Vgl. Simpl. ad. h. l. fol. 6h) u. I, 5. Sextus Empiricus advers. Mathem. I, §. 303. VII, §. 121.

*) Hier kann an die ähnliche Lehre des Parmenides erinnert werden, nach welcher das *vonua* durch das Universum verbreitet ist und die Beschaffenheit des menschlichen Erkennens auch von der Mischung der Elemente, d. i. bei ihm des Warmen und Kalten, abhängt, (S. oben S. 195 u. f.) so wie sich hier auch Beziehungen auf Pythagoras (vgl. oben S. 135), durch das allen diesen Philosophen gemeinsame Dogma von der Einheit und Beseelung des Universums ergeben. M. d. F.

21) Man sehe die Anmerkung 23) angeführte Stelle des Plutarch. [In dieser Stelle liegt nur, daß das Leben in der Verbindung des Feurigen und Erdigen bestehe, welche Bestandtheile der Tod trenne. S. m. Anm. zu Satz IV. Zuf. d. F.]

**) In der Stelle bei Sext. adv. math. I, 303 so wie VII, 92 wird der Satz: *τοιοῦτον ὁμοίως τοιοῦτον γινώσκουσιν* von dem Pythagoras hergeleitet, anderwärts von Empedokles; dieß läßt sich so vereinigen, daß dieser Satz in der Pythagoreischen Weltansicht lag, (s. oben S. 152.) Empedokles aber, der ohnehin von den spätern Berichtstattern für einen Pythagoreer gehalten wird, ihn aussprach. In der Pythagoreischen Lehre konnte dieser Satz wohl nur, auf die allgemeine Verwandtschaft der durch Zahl und Maas geordneten Dinge gegründet, die erforderliche Uebereinstimmung zwischen dem Erkennen und dem Erkannten aussprechen. Bei Empedokles aber hat dieser Satz noch die spezielle Beziehung auf sein Philosophem von der

Ursprung der Vorstellungen der äußern Sinne vermittelt der vier Elemente zu erklären sucht. Das Sehen entsteht nehmlich durch das Feuer, indem theils aus den Augen Strahlen hervorgehen, theils gewisse Ausflüsse von den sichtbaren Gegenständen dem Auge zufließen. Die Farben sind Gestalten, welche aus den Dingen ausfließen, und gerade in die Zwischenräume (Poren) der Augen passen und so empfunden werden²²⁾. Wenn die Luft an das Schneckenförmige im Ohre,

Verbindung der Dinge durch das entsprechende Verhältniß der Thätigkeit und des Leidens derselben mittelst ihrer Ausflüsse und Poren (s. Anm. zu 299). Daß hierbei E. die Erkenntniß mit dem Empfinden verwechselt, oder vielmehr die Erkenntniß als mit der sinnlichen Wahrnehmung identisch angesehen habe, sagen schon die Alten z. B. Aristoteles de anim. III, 3. οὐ γὰρ ἀρχαίως τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτον εἶναι φασιν, ὡς περὶ καὶ Εὐπαρόκλης εἰρηκε, „πρὸς πυρεὶον γὰρ μή τις αἰσθάνεται ἀνθρώποις“ καὶ ἐν ἀλλοῖς, — „ὅθεν οἱ μὲν αἰεῖ

καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοις περισταταί.“

und mit einiger Abänderung Met. III. (al. IV.) 5. ὅλος δὲ δια τὸ ὑπολαμβάνειν φρονεῖσθαι μὲν τὴν αἰσθάνειν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοιωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἰσθάνειν ἐξ ἀναγκῆς ἀληθὲς εἶναι φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Εὐπαρόκλης καὶ Δημοκρίτος καὶ τῶν ἄλλων — ἕκαστος τοιαύτης δοξῆς γεγεννημένος εὐνοχοί. καὶ γὰρ Εὐκλ. μεταβολόντας — s. weiter Anm. 23 — in welcher letztern Stelle auch Parmenides als einer der ältern Philosophen angeführt wird, welcher Empfinden und Denken als dasselbe setze (s. oben S. 195 u. ff. besonders Anm. 46.) X. d. F.

- 221) Plato in Menone IV Voll. ed. Bip. p. 340. (Steph. p. 76 C D) οὐκ οὐν λεγεται ἀπορροῆς τινος τῶν αὐτῶν κατὰ Εὐπαρόκληα; — καὶ ποταμούς, οἱς οὐκ καὶ δι' ὧν οἱ ἀπορροαὶ πορεύονται; — καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν κρηματίζειν ἐνίοις τῶν πορῶν, τὰς δὲ εἰλεττους ἢ μείζους εἶναι; — οὐκ οὐν καὶ σφιν καλῆς τι; — — ἐστὶ γὰρ χρὸς ἀπορροῇ σχημάτων οφείναι συμμετρεῖσθαι καὶ αἰσθάνεσθαι. Aristot. de sensu c. 2. οὐ γὰρ πυρὶς ἢ, καὶ ὅτι Εὐκλ. φησὶ, — καὶ συνάβαινε τὸ ὄραν ἐξιοτὸς ὡς περὶ ἐκ λαμπτήρος τοῦ φωτός, ὅτι τὸν καὶ ἐν τῷ σκοτεινῷ ὡς περὶ ἐκ σφίος, und (p. 341) Εὐκλ. δὲ νομίζοντι, ὅτι μὲν ἐξιοτὸς τοῦ φωτός — βλέπειν· λεγεται γοῦν οὕτως· (s. Sturz v. 274 sqq.)

ὡς δ' ὅτι τις προσδοκῶν νοεῶν ἀπλίστατο λυχνόν, χιμαρίην δὲ νύκτα πυρὸς σίλας αἰδομένοιο, ἄψας πάντοιων ἀνέμων λαμπτήρος ἀμουρούς; οἱ δ' ἀνέμων μὲν πνεύμα διασκιδύουσιν κεντῶν· φως δ' ἐξω διαθρομύχον, ὅσον τανύωτερον ἦν, λαμπρὸν κατὰ βῆλον αἰετῶν ἀπινεύουσιν.

welches wie ein Bildchen aufgehängt ist, anstößt, so entsteht das Hören. Die Geruchtheile werden durch das Einathmen der Lunge eingezo-gen^{22b)}.

Auf die Functionen des Denkens scheint Empedokles noch nicht sehr aufmerksam gewesen zu seyn. Man findet nur die einzige Bemerkung, daß das Denken von der Organisation abhängt, und Veränderungen im Körper das Gemüth anders modificiren. Die Seele hat ihren Sitz in dem Blute. Er unterscheidet also das Blut noch von der Seele, worunter er sich wahrscheinlich ein feuriges oder luftartiges Wesen dachte.

εἰς δὲ τὸ τ' ἐν μηνί· εἰς περὶ μὲν οὐρανίου πυρ,
λεπτοῦσι θεογονοῦσι χεῖριστ' ἀνέλοισι κοίτην,
αἱ δ' ὕδατος μὲν βίηθ' ἀνίσταται ἀμφιγυνοῦσας,
πυρ δ' εἴς τε διαθροσκόν, ὅσον ταυτοῦτορον ἦεν.

ὅτι μὲν οὖν οὕτως ὅραν φησιν· ὅτι δὲ ταῖς ἀπορροαῖς ταῖς πρὸ
τῶν ὁρῶμενων. Plutarch de plac. IV, c. 9. Emp. — παρὰ τὰς
συμμετρίας τῶν πορῶν τὰς κατὰ μέρος αἰσθητικὰς γίνεσθαι, τὸν
αἰκίον τῶν αἰσθητικῶν ἑκαστὴ ἀρμοζόντος (was Schleiermacher aus
der angeführten Stelle des Plato entlehnt glaubt c. 13, Emp. ταῖς
εἰδωλοῖς τὰς αἰτίνας ἀντιμῆξε, παραγομένης τὸ γινόμενον ἀντι-
πας εἰδωλὸν ἀντίμου· und 14. Emp. κατὰ ἀπορροαῖς μὲν τὰς
συνισταμένας ἐκ τῆς ἐμφάνειας τοῦ κατοπτροῦ, τελειοποιήσας
δὲ ὑπὸ τοῦ ἐκκρινομένου ἐκ τῆς κατοπτροῦ πυρῶδους καὶ τὸν
προκείμενον πυρ, εἰς ὃν φέρεται τὸ πνεῦμα, συμμεταφερόντος.
Bei Aristoteles also wird das von verschiedenen Arten des Sehens
verstanden, was nach dem Pseudoplatarch verschiedene Functionen
sind, die beim Sehen verbunden vorkommen, nemlich das Thätige
(— das Ausstralen des Lichts vom Auge — und das Leidende oder
das Einströmen der Ausflüsse von den gesehenen Dingen, oder das
Leuchten und Betrachtetwerden. Ich ziehe mit Ritter a. a. O.
S. 453 das Letztere, als mit der übrigen Ansicht des Empedokles
übereinstimmender vor, indem derselbe immer, und auch in dem
angeführten Fragmente, dem Auge Feuer (Licht) beilegt, so daß er
auch aus der Festschaft des Lichts oder des Wassers in dem
Auge die Verschiedenheit der hellen oder dunkeln Augen erklärt.
[Vgl. Arist. problem. 16, 14. de generat. anim. V, 1. — Sturz
S. 418 sqq. Zuf. d. F.]

22b) Plutarch plac. IV, 16. Emp. (φησὶ) τὴν αἰσθὴν γίνεσθαι κατὰ
προστώσας πνεύματος τῇ κοχλῶδι χορδῶν, ὅπερ φησὶν εἰρη-
τῆσθαι ἑνὸς τοῦ αἵτος. κ. τ. λ. et 17. Emp. (φησὶ) ταῖς ἀντιπνοαῖς
ταῖς ἀπὸ τοῦ πνεύματος συμμεταφύεσθαι τὴν ὁδὴν· εἰα. [Ueber
das Hören vgl. auch Theophrast. de sensu p. 19. u. 25. Sturz
p. 421 ff. welcher mit Recht beide Sinnenwahrnehmungen zugleich
auf die Lehre von den Ausflüssen bezieht. Zuf. d. F.]

Aber nach einem seiner Verse ist das in dem Herzen zusammengefloßene Blut wirklich das Denken selbst^{22a)}. Dieser Gedanke führt uns doch wieder auf das in dem Blute enthaltene Feuer zurück^{22b)}. — Der Tod ist die Trennung des Feuerstoffs von dem irdischen, und betrifft also sowohl die Seele, als den Körper. Diese wenigen Bruchstücke beweisen schon ziemlich deutlich, daß Empedokles ein Materialist war, welcher die geistigen Phänomene nicht rein aufgefaßt hatte^{22b)}.

22a) Aristoteles *Metaphysicon* IV, c. 5. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβαλλοῦσα τὴν ἔξιν, μεταβαλλὲν φησὶ τὴν φροῖσιν.

„πρὸς παρὸν γὰρ μῆτις ἐκτρέφεται ἀνθρώποις.“

καὶ ἐν ἑτέροις δε λέγει: „ὅσων ἄλλοις μεταγινώσκουσιν, τοσὺν ἂν ὀφείλῃ καὶ τὸ φροῖν ἄλλοις παρῆσθαι.“

[S. auch Sturz a. a. O. über diese Stelle p. 494 sqq. dessen Erklärung zuletzt jedoch auch darauf hinauskommt, daß die Erkenntniß mit der (wechselnden) Wahrnehmung sich verändert.] Stob. ecl. phys. p. 1026.

Αἷματος ἐν πλεονεξίᾳ τεθρομμένην ἀνθρώπωντος.

τῇ τῷ νοήματι μάλιστα συνάλλεται ἀνθρώποις.

αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικαρδίον οὗτο νοήματι.

Plutarch de plac. IV, c. 5. Ἐμπ. ἐν τῇ τοῦ αἵματος οὐστοσίᾳ (τοῦ τοῦ ψυχῆς ἡγεμονικόν εἶναι φησὶ).

22b) Als Folge der Richtunterscheidung zwischen Empfinden oder Erben und Denken zeigt sich hier in dem Ann. 23 angeführten Bruchstück enthaltene Gedanke, welchen Cicero (*Tusc.* I, 9. vgl. C. 17.) so übertragend ausdrückt: Empedocles animam esse senset cordi sanguinem. Nach dem Dogma aber, daß die Seele alle Elemente und deren bewegende Kräfte in sich trage, müßte man nun annehmen, daß auch das Blut als Bedingung des geistigen Lebens dieselben enthalte, indem in demselben auch die Gegensätze von Warmen, Kaltem, Nassem und Trocknem enthalten sind (vgl. auch die Stelle des Themistius bei Sturz p. 442); so daß nach dem Vorzuge, welchen E. dem Feuer überall giebt, auch hier die Herrschaft des Feuerigen, das Maß der Wärmetheile im Blute (nicht das Feuer überhaupt, wie Tennemann unbestimmt sagt) die Beschaffenheit der vollkommenen Seele und deren Erkenntniß bedinge. — Hiermit stimmt überein, daß der Schlaf, als der unvollkommene Seelenzustand, (wie der Pseudoplatarch de plac. V, 23 berichtet) durch eine mäßige Abflüßung des in dem Blute befindlichen Wärmerstoffs (τοῦ μὲν ὑπὸν καταψίξει τοῦ ἐν τῷ αἵματι θερμοῦ συμπαρῶν γινώσθαι) oder Trennung einiger Feuertheile (vgl. V, 25. διὰ χωρισμὸν τινὰ τοῦ πυρῶδους εἰστέχει, dahingegen der Tod eine vollkommene sep (πᾶντις δὲ θάνατος.) X. d. F.

22b) Plutarchus de decret. Philosoph. V, 25. Ἐμπεδοκλῆς τὸν θάνατον γινώσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρῶδους καὶ γινώσθαι εἰς ἃν ἡ συγκρίσις τῇ ἀνθρώπῳ σιτεύεται. οὗτοι κατὰ ταῦτα νοῦτον αἶμα τὸν θάνατον αἷματος καὶ ψυχῆς. (f. m. vorige Ann.)

XI. Eine Untersuchung über das Erkenntnißvermögen läßt sich von Empedokles nicht wohl erwarten. Einige Aeußerungen über das Vermögen der Sinne oder des Verstandes, Wahrheit zu erkennen, dürfen nicht hieher gezogen werden, ob sie gleich beweisen, daß man anfing, die Aufmerksamkeit auf diesen wichtigen Punkt zu richten. Nach dem Sextus war Empedokles noch zu keinem festen Resultate gekommen, sondern er sprach den Sinnen bald Wahrheit zu, bald verwarf er diese, und hielt nur die Aussprüche des Verstandes für gültig. Er führt für beide Behauptungen zum Belege, Worte des agrigentischen Philosophen an, in denen man aber vergeblich Bestimmtheit sucht. Am Ende scheint doch Empedokles der Meinung des Heraclit gewesen zu seyn, daß die sinnlichen Vorstellungen, wenn sie die Prüfung des Verstandes aushalten, für wahr zu halten sind ²⁴⁾; ein Resultat, welches

24) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 115—125. *Εμπ.* — κατὰ μὲν τοὺς ἀπλοῦστερον δοκούντας αὐτοὺς ἐξηγησάσθαι ἐξ κριτηρίων τῆς ἀληθείας παραδίδωσι [worunter, wie S. weiter sagt, die 4 Elemente und die 2 f. g. bewegenden Kräfte zu verstehen sind, weshalb er auch das Anm. 20 angeführte Fragment mittheilt.] ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λεγόντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μὲν τίνα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὡς τὸν μὲν θεῖον, ἀνεξοίστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοίστον. λέγει δὲ περὶ μὲν τοῦ μὴ ἐν ταῖς αἰσθήσεσι τὴν κρίσιν ἔσθαι ἀληθοῦς ὑπάρχειν, οὕτως, (nach Sturz v. 324 ff. vgl. p. 487.)

στεινωποὶ μὲν γὰρ παλαμαὶ κατὰ γυῖα κεχυται,
πολλὰ δὲ δειν' ἐπίσιν, τὰ τε ἀμβλυνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς αἰῶνος μέρος ἀθήσαντες
αἰνυμοροὶ, καπνοῖο δίκην ἀρθεύεις ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσκυρεῖν ἱκαστος,
παντοσ' ἐλαυνόμενοι. το δὲ οὐλον ἐπνεύχεται εὐρεῖν
αὐτως, οὐδ' ἐπιδερκτα ταῦδ' ἀνδράσιν, οὐτ' ἀπακούσται,
οὐτε νοῦν περιλήπται.

περὶ δὲ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ παντελὲς ἀληπτόν τιν' ἀληθινόν, εἰς
αὐτὸν ὅσον, ἔχεται δ' ἀνθρώπιμος λόγος, ληπτὴν ὑπαρχοῦσαν, δισσά-
γει τοῖς προκειμένοις ἐπιφρασκ.

σὺ οὖν, ἀπὲρ ὡδ' ἐλίσσασθης,

πείσεται, οὐ πλείων γὰρ βιωμένη μῆκες ὀφθαλμοῖ.

mit Empedokles übrigen Behauptungen und Aristoteles Zeugniß übereinstimmt *).

καὶ δὴ τὸν ἔης ἐπιβέβηκε τοῖς πλείοσι συναγυλλομένοις γυνώ-
σκουσιν, περιστοιχίζοντες, ὅτι τὸ δὲ ἡμετέρας ἀποδύσεως λαμβανόμενον
πρώτον εἶναι, τοὺς λόγους τούτων ἐπιστάτοισιν, καὶ οὐκ ἄλλοις
καταδράμασι τῆς ἀπ' αὐτῶν πᾶσι τῶν. (worauf das bei Sturz v.
339 — 51 befindliche Fragment folgt.) Aristoteles Metaphysic. IV,
c. 5. (f. m. Num. **) zu 232 B. u. Num. 230) Cicero Acad. Qu.
IV, c. 5. vgl. I, 15. Auf. d. S.]

*) Daß es nach E. eine wahre Erkenntniß gebe, liegt in dem
unbestreitbaren ersten Berichte über Empedokles Lehre, wel-
chen Ertus anführt (f. Num. 24.) Indem er nämlich die Ele-
mente der Dinge auch als Elemente der Seele, und, zufolge des
obigen Grundsatzes, als Erkannendes und Erkennendes zugleich ansah,
mußte er eine Wahrheit der Sinnenwahrnehmung anerkennen. Dann
sagt er auch (vgl. Num. 230) durch das Gegenwärtige wächst dem
Menschen der Sinn, was ziemlich eins ist mit dem von Ertus
angeführten Worten: die beschränkten und vergänglichsten Menschen
vermochten sich nur von dem zu überzeugen, was jedem begegne —
so daß Ertus, wo er den zweiten Bericht anführt, diese, wie
wir wenigstens dem Text jetzt lesen, ganz auf die falsche, ge-
gentheilige Weise erklärt, indem derselben dem Menschen gerade die
beschränkte Sinnenkenntniß zugeschieden. Damit stimmt auch der
Stagirite (f. m. obige Num. zu S. 307.) indem er sagt: Sinnen,
wie Empedokles, sey denken und wahrnehmen dasselbe, dieses
aber eine Veränderung: das durch den Sinn Erscheinende halten
sie daher für notwendig wahr. Dagegen läugnet er in dem-
selben Bruchstück eine Erkenntniß des Ganzen oder des Alls,
denn so glaube ich sind die Schlussworte zu verstehen. Es ist also
auch kein Widerspruch, wenn E. in dem von Ertus a. a. O. weiter
angeführten Bruchstücke, nachdem er diejenigen gescholten, welche mehr
wissen wollen, dann sagt: (f. Sturz v. 316 sq.)

Θάρσει, καὶ τότε δὲ σοφίης ἐπ' αἰσμοῖσι θοοῦντες
ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν πᾶς πᾶσι, καὶ ὅλον ἡμῶν,
μηδὲ τὴν οὐκ ἔχον πᾶσι πᾶσι, ἢ κατ' αἰσθη-
τὴν αἰσθητὴν ἐκιδέσθαι, ὑπερ' ὅρασμα γλῶσσης
μηδὲ τὴν ἄλλων ὅσον ποῶς τότε νοήσαι.
γινώσκουσιν πᾶσι ἔρως, καὶ δ' ἢ ὅλον ἡμῶν.

In dieser Stelle nämlich wird jedem äußern Sinne sein begrenztes
Gebiet zugesprochen; das Forschen und Prüfen dessen, was jene ver-
schiedenen Wege der Erkenntniß, wie E. es nennt, darbieten, wird
damit indirect und stillschweigend einer von den Sinnen ver-
schieden denen Idäonalität zugeschrieben, welcher Ertus nun in seinem
Weise den Namen σοφός λογός gibt. Nun finden sich aber auch
noch Bruchstücke, in welchen er auf die überfinnliche Erkenntniß hin-
deutet, z. B. wo er von der Wahrheit seiner Lehre spricht: (v. 333
— 55. v. Sturz nach Clem. Strom. V, p. 509 B.)

XII. Gleich den Pythagoreern nahm Empedokles auch die Seelenwanderung an, nicht nur in menschliche, sondern auch thierische Körper und in Pflanzen **). Er nahm

αὐτοῖς, οὐδὲ μὲν οὖν, δι' αὐτῶν κατὰ μὲν οὖν.
 οὐ γὰρ αὐτῶν· καὶ δ' αὐτῶν γὰρ τὸ αὐτῶν
 αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν
 Für diese aber giebt er nur das eigne subjective Bewußtseyn als Kriterium der Wahrheit an. Clem. Alex. V, 55a C; v. 336—338. b. Sturz.)

αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν
 αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν
 γὰρ αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν
 Noch erklärt er die Wahnnehmung durch die Sinne für den besten Weg der menschlichen Ueberzeugung (s. d. Empedokleische Stelle in m. Aufsatz zu Anm. 15.) Danach irrt unser Verf. 1), wenn er jenen zweiten, nicht völlig begründeten Bericht des Sextus folgt, 2) wenn er ihn so versteht, als habe nach demselben E. bald den Sinnen Wahrheit beigelegt, bald sie verworfen und nur die Aussprüche des Verstandes für gültig gehalten, — da ja Sextus in diesem Berichte die Aussprüche des Sinnes immer unter die Beurtheilung des Verstandes stellt, sie aber keinesweges verwirft. Vielleicht aber hielt sich unser Verf. an das antike Zeugniß des Cicero. Diogenes L. der (IX, 23) ihn unter denjenigen nennt, welche man zu den Skeptikern gerechnet habe, führt auch zur jenseitigen Stelle an, in welcher die Erkenntniß des Ganzen dem Menschen abgesprochen, und die Erkenntniß aus Erfahrung als höchster Gegenstand der Ueberzeugung bezeichnet wird. Mit Einsicht hat Ritter a. a. O. diesen Gegenstand behandelt. S. 457 f. X. b. f.

*) Schon Ritter hat (a. a. O. S. 453) bemerkt, daß von einer eigentlichen Metempsychose oder Wanderung der Seele durch verschiedene Körper bei dem Emp. nicht die Rede seyn könne; ich setze hinzu, so fern man diese Lehre auf die Grundvoraussetzungen und den Zusammenhang der Empedokleischen Lehre bezieht. Denn hierin zeigt sich, daß E. die Seele nicht von den Körpern getrennt denkt, sondern die Elemente, welche die Dinge bilden, und diese selbst, als befeelt annimmt, mithin nach ihm auch kein eigentlicher Tod statt findet, (s. oben vgl. v. 110 sq. 112 sq. 119 sq.) sondern dieselben befeelten Stoffe nur die Gestalten wechseln, folglich nicht dieselbe Seele in andere Körper übergeht, sondern nur was jetzt Mensch ist, vorher andern Gestalten angehörte, und künftig andere Gestalten annimmt. Und in diesem Sinne sagt E. auch, er sey schon einmal Knabe, Mädchen, Pflanze u. gewesen. (Diog. L. VIII, 77; bei Sturz v. 362 vgl. p. 466 ff.)

αὐτῶν γὰρ αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν
 αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν
 Und so hat auch Sturz unter Bergange Iehon's (le palinodisme veterum a. metempsychon sic dicto pythagorico. Amstelod.

eine ursprüngliche Gemeinschaft der Seelen, die er Dämonen nannte, mit der Gottheit an; daher ist die Wanderung aus einem Körper in den andern eine Strafe für Vergehungen, auf welche, nach Abbüßung der Schuld, wiederum die Vereinigung mit den unsterblichen Göttern folgt *). Als einzige

1733. 4) Die Sache richtig angesehen u. vgl. p. 478.) Zur Bestätigung führt er noch eine Stelle des Plutarch (adv. Colotem T. X. p. 579 ed. Reisk.) an, wo auch die Fragmente v. 110 sq. u. 119 sq. vorkommen. In einer andern Stelle des Porphyrius (Glob. ecl. phys. p. 1048) aber wird angeführt, daß Empedokles das Gesetz oder die Ordnung dieser Verwandlung eine Gottheit genannt und von ihr gesagt habe:

σπουδὴν ἡλλοτῆτος παρὰ τὸν αὐτὸν γένεσθαι
 οὐκ μεταμεισζόμενον τὰς ψυχὰς. Der hier angeführte Vers ist, wenn er dem E. wirklich angehört und in dem angeführten Zusammenhang bei E. vorgekommen ist, nach meiner Uebersetzung der einzige, der sich von einer Seelenwanderung verstehen läßt. Alle andern Bruchstücke lassen sich auf die oben angegebene Weise gemäß den Empedokleischen Voraussetzungen erklären, selbst diejenigen, welche Plutarch, der ihm, wie andere spätere Berichterstatter, die Lehre von der Seelenwanderung beilegt, (vgl. die Stelle de exilio unter Num. 25) zur Bestätigung derselben anführt. Entweder also war E. hierin nicht consequent, oder die Epiker haben ihm diese Deutung und legten ihm manche dahin gehörende Aussprüche bei, welches Letztere mir wahrscheinlicher ist. V. m. folgende Num. K. d. φ.

- *) Sextus Emp. setzt in der Stelle adv. Math. IX, 127 — 129. die praktische Seite jener Verwandlungslehre ins Licht, ohne Rücksicht auf genauere Unterschiede in derselben. Er sagt, Pythagoras und Empedokles und alle ital. Philosophen hätten eine Verwandtschaft der Menschen nicht bloß unter einander und mit den Göttern, sondern auch mit den unvernünftigen Geschöpfen angenommen; denn ein Geist gehe durch die ganze Welt wie eine Seele hindurch, die uns mit jenen verbinde; daher wir ungerecht handelten und sündigten, wenn wir diese tödteten und uns von ihrem Fleische nährten. Und in dieser Beziehung führt Sextus die Worte des Empedokles an (bei Sturz v. 382. vgl. p. 463.)

οὐ παύσασθαι πορνοῖο θυγατρὸς; οὐκ εὐνοῦνται
 ἀλλήλους δακτυλίους ἀνθρώπων νοοῖο;

und (v. 384 bei Sturz.)

μορφήν δ' ἀλλὰζοντα πατρὸς φίλον υἱὸν αἵματος
 σφαζέει ἀντιχόμενος, μὴν ἡμίος οἱ δὲ παρῶνται
 λίσσομενον θύοιτας, ὃ δ' ἀνθρωπίνος δόμουλῶν,
 σφαζέας, ἐν μυαροῖσι πατρὸς ἀλεγεινῶν δαίτα.
 ὡς θύοιτας πατρὸς υἱὸς ἴδων, καὶ μητέρα παῖδας,
 θυμὸν ἀπορραΐσαντα φίλος πατὴρ σαρμὰς εἶδων.

in welchen dieser das Schlachten und Opfern der Thiere als einen Frevel schildert. In dem Fragmente (v. 377 — 81) spricht Q. selbst von einem allermähnen Gesetz und Recht, welches dadurch übertritten werden werde. Porphyrius aber führt (de abstinentia II, p. 157.) ein Fragment des Q. (bei Eury v. 305 — 314) an, in welchem dieser die früheren Zeiten lobt, in welchen nur der Hyaerobite, und zwar nur unschuldige Opfer dargebracht worden seyen. Was aber vom Plutarch (orat. II. de san. eorum T. II. opp. p. 997 E.) von Pythagoras und Q., die in Hinsicht dieser Lehre bei den Alten besonders verbunden vorkommen, gemeinschaftlich gesagt wird, daß sie ihre Schüler gewöhnt hätten, auch gegen andere Thiere (καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα) der Welt gerecht zu seyn, dieß wird durch das in meiner vorigen Ann. beigebrachte Bruchstück bei Kriogenes bestätigt, wo auch die Pflanzen angeführt werden. Doch scheint es, als ob in dieser Hinsicht einige besonders heilig gehalten worden, wie der Lorbeer (s. v. 303. bei Eury vgl. p. 360 sq.) die Bohnen, (bei Eury v. 300 u. f.) inwiefern es zweifelhaft ist, ob diese Bruchstücke dem Q. alle eigenthümlich angehören. Wenn wir nun die Bruchstücke des Q. in Beziehung auf die Grundgedanken seiner Lehre betrachten, so scheint es, als habe er einen Kreislauf der Verwandlungen angenommen, in welchen aber die von ihm genahmte menschliche Freiheit und sittliche Betregung eingestreift. Wenn wir nehmlich erstens auf die Vergangenheit sehen, so findet sich der Mensch nach Q. schon in diesen Verwandlungen und Gestaltungen begriffen, wegen solcher Vergehen (Verordnung bestimmter Thiere nennt er es), die er in einem frühern Daseyn begangen (vgl. das Bruchst. Ann. 23) ohne sich doch dessen bewußt zu seyn. Diese Hypothese, durch welche man das gegenwärtige Daseyn des Menschen zu erklären wollte, scheint in dem Systeme des Q. auf der Grundvoraussetzung zu beruhen, daß die Gottheit die Einheit und das Vermehrende, die Liebe ist. Das getrennte Daseyn der Dinge besteht durch das entgegengesetzte ungethliche Princip, den Streit; daher die Welt (κόσμος) der E. d. des Glanzes ist, wovon unten mehr. Indem nun die Dinge aus der Einheit heraustreten, durch die Weibung, verlieren sie ihre Einheit, (τὰ ὅλα τινος καὶ ὁμοῦ μὴ ἔστιν ἁπλοῦς — v. 355. bei Eury; sie werden dadurch von der Gottheit getrennt, oder vielmehr entfernt und wandelbar. Das Werden selbst ist ein Abfall. (vgl. Plut. de solertia animal. c. VII. f. Ann. 26) Dieß wird als Verdammung der Dämonen vorgestellt (s. d. Stellen Ann. 25) insofern die Trennung ihnen selbst zugeordnet wird, und ihre best. erste Zeit ist, — die Zeit der Reinigung. Daher ist von einem Kreisläufe der Verwandlungen, welche die gesessenen Geister durchlaufen, die Rede (in dem Bruchstück v. 356 f. welches Plutarch de la. et lib. anführt, vgl. Ann. 25) Was aber meistens die Zukunft betrifft, so nimmt Q. eine Verwandlung ab und aufwärts an. Zwar, nehmlich die Verwandlung in Thiere und Pflanzen, scheint er als Strafe für ein sündiges Leben anzusehen, besonders aber für das Zerschellen des Lebendigen; ja er scheint in einigen Stellen auch für die gesessenen Dämonen, welche sich nie bessern, ewig dauernde Strafen anzunehmen, (vgl. Plutarch de vitando sero alieno c. 7. T. II. opp. p. 880 F.) Die Verwandlung aufwärts aber, welche Räufte zur Einheit dem

Vergebung, welche auf diese Art bestraft wird, erwähnt er den Mord, welcher auch durch das Schlachten und Essen der Thiere begangen werden kann, weil alle diese Körper-Seeleu bewohnen. Die härteste Strafe besteht darin, daß die Dämonen keinen festen Sitz haben, sondern wie Flüchtlinge in der ganzen Natur umher irren, weil jedes Element sie von sich stößt. Eine solche Verbannung dauert 30,000 (?) Jahre²⁵).

σπαιρος) oder als Annäherung, Wiedervereinigung mit der Gottheit, und in mythologischer Form als endliche Erhebung unter die Götter betrachtet wird, ist nach ihm die Belohnung großer Verdienste und eines reinern Strebens (b. Sturz v. 407—412 nach Clem. Alex. Strom. 1 V. p. 534. V. 607.) ; doch wird die Erhebung unter die Unsterblichen in einem Bruchstücke als unbedingte als Folge der Trennung des Leibes gesetzt (v. 396 sq. vgl. p. 659 b. Sturz.)

U. d. S.

- 25) Pseudo-Origenes Philosophum, c. 3. *Εμπ. και περι δαιμονων φυσικως ειπε πολλα, ως αντιστρεφονται διοικοντες τα κατω την γην οτις πλειστοι. — Μαλιστα δε παντων συγκατιθεται τη μετνοσηματωσι — ουτος πασας εις παντα τα ζωα μεταλλαττειν εις τας ψυχας. Plutarchus de Iside et Osir. (2d ed. Maitten. Vol. IX. p. 137. Εμπ. δε και δικας φησι διδοναι τους δαιμονας, αν εξυμνατωσι και πλημμελησωσιν*

Αιθεριον μιν γαρ σος μενος πορτον δε διωκει,

Πορτιος δ' ες χθονος ουδας απιπυσα, γαια δ' ες αυγας.

Ηελιον ακαμαντος, δ' δ' αιθερος εμβυλα διναις.

αλλος δ' εξ αλλου διχεται, στυγεουσι δε παντες.

αχρεις ου κολασθεντες ουτω και καθαρθεντες, αυθις την κατα φυσιν χωραν και ταξιν απολαβουσι De exilio C. 17. T. X. p. 387. (p. 396. VIII. Vol. Ed Reisk.) δ Εμπ. εν αρχη της φιλοσοφιας προσαναφωνησας (b. Sturz v. 3. sq.)

ιστιν αναγκης χρημα, θεων ψηφισμα παλαιον,

ειτε τις συμπλακεισι φονω φιλα γυναι μηνη

δαιμων, (οι τε μακαριοις λελαχας βιοιο)

τρις μιν μυριας ωρας απο μακαρων αλαλησθαι.

την και εγω νυν ειμι φυγας θιοθεν και αλητης.

ουκ εαυτον, αλλ' αφ' εαυτου παντας δαιμονας αποδεικνυσι μεταστατας ενταυθα και ξενους και φυγαδας ημας οντος. ου γαρ αιμα (φησιν) ημιν ουδε πνευμα συγκραθεν, ω ανθρωποι, ψυχης ουσιαν και αρχην παριαχει, αλλ εκ τουτων το σωμα συμπεπλασται, γηγενες και θνητον· της δε ψυχης αλλαχοθεν ηκουσης δευρο, την γυνειων αποδημιαν υποκαρβεται, τη πρωτοιω των ονοματων· το δ' αληθιστατον, φεγγε και πλαναται θεοις ελαντομανη δογμασαι και νομοις. — De defectu oraculor. C. 17. Vol. X. p. 350. φανλους μιν δαιμονας ουκ Εμπ. μονον — απειλπειν. vgl.

Dieses Ganze ist eine Vermischung von Volksaberglauben, Pythagoreischer Schwärmerei und unentwickelten Begriffen einer moralischen Vergeltung, und enthält den Saamen von vielen leeren Speculationen und Schwärmereien der späteren Philosophen über böse und gute Dämonen**), und über die physische Vereinigung der Geister mit Gott als höchste Seligkeit. Auch Empedokles muß sich diese Vereinigung physisch gedacht haben***), und er wurde durch die Meinung, daß die Freundschaft das Princip alles Guten, also die Vereinigung durch dieselbe ein vollkommenerer Zustand sey, als die Trennung durch die Feindschaft, wahrscheinlich darauf geleitet.

Hiernach hätte er aber noch weiter gehen und die Welt überhaupt für ein Uebel halten müssen. Denn man konnte sagen, daß die Welt eben durch Absonderung von der Einheit und Harmonie entstehe. Hierauf scheinen auch seine Klagen zu gehen, daß die Erde und die ganze Region bis an den Mond voll Uebel und Unvollkommenheit sey, daß in der ganzen Natur lauter Streit und Uneinigkeit herrsche, daß nichts rein und unvermischt sey, daß bei Entstehung der Dinge das Unsterbliche sich mit dem Sterblichen vereinigen müsse u. s. w. 26). Allein daß er diese Unvollkommenheiten nur in

c. 20. ὁ μὲντοι μόνος ἀκηκὼς τῶν Ἐπικουρείων λεγόντων πρὸς τοὺς ἐπαινομένους ὑπὸ Ἐμπειδοκλέους διαιμονας, ὡς οὐ δυνατόν κ. τ. λ.

**) Mehr über seine Lehre von den Dämonen siehe b. Sturz p. 296 sqq.

***) Dem scheint doch die angeführte Stelle v. 302. zu widersprechen.

26) Pseudo-Origenes Philoſophumena c. 4. ὥπερ ὁ Ἐμπ. πάντας τοὺς καθ' ἡμᾶς τόπους εἴη κακῶν μιστοὶ εἶναι καὶ μέχρι δε σελήνης τὰ κακὰ φθάνειν ἐκ τοῦ περὶ γῆν τόπου ταῦτα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ὅτε καθαρώτερον τοῦ ὑπὲρ τὴν σελήνην πάντος οὗτος τόπος. Plutarchus de solertia animal. C. VII. p. 964. Ἐμπ. καὶ Ἡρακλῆτος — πολλὰκις οὐδυνόμενοι καὶ λοιθορούμενοι τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμικτοὶ δὲ μηδὲν μηδ' αἰκνόμενοι εἶχονσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδικῶν παθῶν περιαιόμενοι ὅπου καὶ τὴν γενεὴν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυχάνειν λέγουσι, τῷ θνήσκῃ συνεχόμενον τῶν ἀδυνάτων.

der sublunarischen Region annimmt, ist eine willkürliche Einschränkung, die vielleicht nur durch die Beobachtung der regelmäßig gleichförmigen Bewegung der Himmelskörper gerechtfertigt werden könnte, wenn überhaupt der Maasstab zur Beurtheilung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nicht schon an sich willkürlich angenommen wäre. Ohne hierbei einen Zweck zum Grunde zu legen, sind alle Vorstellungen darüber schwankend und Inhaltleer. Wenn Empedokles unter jener Vollkommenheit bloß Harmonie und Zusammenstimmung alles Mannichfaltigen gemeint hätte, so wäre es doch eine Idee der Vernunft; aber er versteht Einheit mit Aufhebung alles Mannichfaltigen, aller verschiedenen Kräfte, welche nichts anders als Tod der Natur ist *).

*) Hier scheint Tennemann den E. in mehrerer Beziehung mißverstanden und nicht die besten Quellen, wie aus der Anm. 26. sich ergibt, berücksichtigt zu haben. Die Welt hielt E. allerdings für den Sitz des Uebels d. h. nicht das Universum, sondern die Welt (*κοσμος*) im Gegensatz des *οψαιρος*. (wobon oben genug gesprochen worden) und als Ort der Verbannung; s. m. Anm. S. 292. Hierher gehören die Stellen seiner Bruchstücke, in welchen er sie die finstere Höhle (b. Sturz v. 9. *αἴθρον ὑποταρυόν*) den ungewohnten Ort (*συννηθεα χωρον*) wo die entgegengesetzten Mächte herrschen (Fragm. v. 10 — 17) und den unerfreulichen Ort (*αταρπεια χωρον*) nennt, wo Leid und Haß und anderer Plagen Menge sich wie auf Wiesen im Dunkeln treiben (v. 18 — 20) und das Bruchstück, in welchem er das Menschengeschlecht beklagt (v. 352. 53. nach Clem. Alex. Strom. III, p. 452 B.)

ω ποποι, ω δειλον θνητων γενος, ω δυοσβολον,

οἷον εἰς σπιδων εν τσ σπονυχων συσπαστα.

Von der sublunarischen Region der Pythagoräer aber, von welcher Tennemann nach dem alles vermischenden Pseudorigenes spricht, findet man nichts, weder in Bruchstücken des E., noch in andern Stellen glaubwürdiger Schriftsteller; auch gibt der Pseudoplatarch de plac. II, 1. die Grenzen des *κοσμος* ganz anders an. Dagegen gilt was Plutarch in der 26. Anm. angeführten Stelle sagt, wohl vornehmlich dem Empedokles, der das Werden als ein Loöreissen von der ursprünglichen Einheit, mithin alle einzelnen Dinge als bewegt durch entgegengesetzte Kräfte (die nach oben in dem *κοσμος* herrschen), ewig dem Stoffe, zeitlich der Gestalt nach, betrachtete. Uebrigens thut unser Verf. in dem letzten Satz einen sehr richtigen Witz auf die schwache Seite des Empedokleischen Systems, indem er andeutet, daß die Einheit, welche E. unter der *φύσις* versteht, und die im *οψαιρος* den Streit, die Entgegensetzung, ganz

318 Erstes Hauptstück. Sechster Abschnitt.

Man findet noch den noch vorhandenen Fragmenten des Empedokles nicht, daß er in dem Praktischen eine Stufe weiter als die Pythagoreer gegangen sey. Keine Pflicht schärft er so sehr ein, als die Enthaltung vom Mord, welchen er zufolge der Seelenwanderung auch über die unvernünftigen Thiere ausdehnte *).

Siebenter Abschnitt.

Philosophie des Leucippus und Demokritus.

Von keinem Philosophen wissen wir so wenig als von dem Urheber des Atomensystems, Leucipp; sein Vaterland, seine Lehrer, die Geschichte der Entwicklung seines Geistes, Alles dieses ist theils unbekannt, theils beruhet es auf schwankenden und widersprechenden Angaben. Als Vaterland wird Abdera, Elea und die Insel Melos genannt, und jede dieser Angaben beruht vielleicht mehr auf Schlüssen, als auf bewährten historischen Zeugnissen. Die erste vermuthlich darauf, daß Demokrit sein Schüler ist, die zweite darauf, daß er ein

befiegt haben soll, eine inhaltlose, und daß Harmonie ohne Entgegensetzung nicht denkbar ist, wozu noch das kommt, daß das Werden zugleich als Vergehen und als Strafe nicht betrachtet werden kann, indem das Losreißen der Dinge, wodurch sie entstehen sollen, sie selbst schon voraussetzen würde. A. d. S.]

- *) Und noch weiter; s. die vorigen Anmerkungen. Besonders ist hier hinzuweisen auf den hervortretenden Begriff eines allgemeinen Rechtes der Dinge in der Welt (v. 379-399. S. Anm. zu Satz XII.) auf den Begriff der Strafe durch Verletzung dieses Rechts, auf die Belohnung menschlicher Verdienste nach diesem Leben (v. 407. b. Sturz) und auf die geistige Annäherung an Gott (v. 302.) Sturz rechnet hieher auch das *ὑποτασσάμενοι καὶ φόβῳ* (Plut. de colib. ira: Hutten IX. p. 451.) und das aus seinem Gedicht gezogene Sprichwort: *δὴς καὶ τοῖς το καλὸν* (*ἠμῶν*.) S. Sturz p. 504.

A. d. S.

Schüler des Zeno soll gewesen seyn. Die Reisen der Philosophen, welche in jenen Zeiten so gewöhnlich waren, können beide Facta erklären, und es wäre daher wohl möglich, daß er Meloß, oder noch einen andern Ort zum Vaterlande gehabt habe. Simplicius nennt ihn einen Milesier¹⁾. Sein Zeitalter läßt sich ebenfalls nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmen. Das einzige gewisse Factum ist, daß Demokrit sein Schüler ist. Damit läßt sich die Angabe, daß Leucipp ein Schüler des Zeno gewesen sey, gar nicht vereinigen, weil Demokrit und Zeno Zeitgenossen waren²⁾. Da indessen seine Philosophie doch eine genaue Kenntniß des Eleatischen Systems voraussetzt, so gewinnt Simplicius Zeugniß, der ihn für einen Schüler des Parmenides erklärt, um so mehr an Glaubwürdigkeit, da sich von Seiten der Chronologie nichts Bedeutsames dagegen einwenden läßt³⁾. Man kann also Leucipp und Heraklit ungefähr für Zeitgenossen halten, und ihre Epoche gegen 70 Olympiade setzen.

Viel besser sind wir von dem Philosophiren des Leucipp unterrichtet. Nur muß man bedauern, daß Aristoteles, der uns so viele schätzbare Bruchstücke desselben aufbewahrt hat, nicht immer genau unterscheidet, was dem Leucipp und was dem Demokrit angehört, indem er die Behauptungen beider als zu einem System gehörig zusammen anführet. Auch ist es nicht möglich, diese Unbestimmtheit der Angaben durch Hülfe anderer Zeugnisse in jedem Falle zu heben.

Das Eleatische System war die erste Veranlassung zu dem Atomensystem⁴⁾. Denn die Behauptung, daß alle

1) Diogenes Laert. IX, §. 30. wahrscheinlich ist hier *Mηλος* ein Schreibfehler für *Μίλητος*. Simplicius in Phys. Aristotelis c. 7. *Ελευθης η Μίλητος*. Stob. p. 306. Mehrere Kirchenväter haben nur die letzte Abstammung.

2) Diogenes Laert. IX, §. 30, 34. Pseudo-Origenes philosophum. c. 12, 13.

3) Simplicius l. l. *κατανοήσας Παρμενίδην της φιλοσοφίας*.

4) Wenigstens dem des Leucipp und Demokrit. S. weiter unten. X. d. §.

Sinnengegenstände nur leerer Schein, eine Täuschung der Sinne seyen, daß es nur eine unwandelbare Substanz gebe, stieß auffallend gegen die gemeine Vorstellungsort an; auf der andern Seite aber war sie eine Folgerung von Schlüssen, deren Falschheit sich nicht sogleich erweisen ließ. Die Evidenz der Erfahrung konnte durch alle jene Schlüsse nicht aufgehoben werden, wenn gleich sie auch nicht durch Erfahrung widerlegt werden konnten. Diese Entgegensetzung der Vernunft und der Erfahrung reizte sehr natürlich zu manchen Versuchen, den Streit beizulegen oder zu schlichten. Ein Versuch dieser Art war auch Leucipp's Philosophie, der aber freilich von dieser Seite betrachtet, misslungen ist. Anstatt sich nehmlich auf die Entscheidung des wichtigen Punctes, ob Vernunft für sich allein eine objective Erkenntniß zu geben im Stande sey, oder nicht, mit welchem das Eleatische System stehen oder fallen muß, einzulassen, setzte er vielmehr fest, worin er mit den Eleaten übereinstimmen und nicht übereinstimmen könne, und führte dann auf einigen von jenen bestrittenen Sätzen ein neues Gebäude auf, welches an sich scharfsinnig, aber eben darum auf keine haltbaren Gründe gestützt ist. Wir müssen, ehe wir dieses System selbst darstellen, sein Verhältniß zu dem Eleatischen, dem es seine Entstehung verdankt, betrachten.

Die Eleaten leugneten die Realität der Vielheit der Substanzen und der Bewegung, aber nicht das Factum, daß es uns durch die Sinne so erscheine. Unter andern Gründen dieser Behauptung war auch dieser: Es gibt kein Leeres; denn dieses ist dem Realen entgegengesetzt. Wenn also das Reale wirklich ist, so ist das Nichtreale nichts. Ist das Leere ein Unding, so kann es auch keine Bewegung geben. Denn es gibt keinen leeren Raum, in welchen das Reale übergehen könnte. Dann gibt es aber auch keine Vielheit der Dinge, weil nichts vorhanden ist, was die Dinge von einander trennen und absondern

könnte⁴⁾. Leucipp stellte dagegen den Grundsatz auf: Es ist unmöglich, daß aus dem, was an sich Eins ist, eine Vielheit der Dinge, eben so unmöglich aber auch, daß aus dem objectiv Vielen, eine Einheit entstehen könne⁵⁾. Es ist dies ein analytischer Satz, der nicht mehr aussagt als: wenn nur eine Substanz existirt, so existirt nur eine und nicht viele; und wenn viele Dinge existiren, so existiren viele, nicht eine. Wenn das Eine angenommen wird, so kann das andere nicht angenommen werden. Dieser Satz aber entscheidet nichts über die objective Wahrheit der einen oder der andern Voraussetzung. Leucipp

4) Aristoteles de generatione et corruptione I, a. 3. *αὐτοὶ γὰρ ἀδύνατον ἀρξάναι το ὅτι ἐξ ἀναγκῆς ἐν εἴρει καὶ ἀκίνητον. το μὲν γὰρ κίνητον οὐκ ὂν, μόνος γὰρ το πλήρες ὂν. κίνηθηναι δ' ὂν ἐν ὁμοιοῦσαι, μὴ ὅτιος κινεῖται περὶ ὁμοιοῦσαι. οὐδ' ἐν πολλοῖς εἶναι μὴ ὅτιος τοῦ ὁμοιοῦσαι.* Wenn man dieses mit den Behauptungen des Parmenides (man sehe oben den vierten Abschnitt: Parmenides Satz IV. und V.) vergleicht, so erhält die Behauptung des Simplicius, Leucipp sey Parmenides Schüler, eine neue Bestätigung. Zwar stimmen Melissus Gründe gegen die Bewegung und den leeren Raum, (man sehe in demselben Abschnitt Melissus Satz IV.) mit dem, was hier als Veranlassung des Atomensystems angeführt wird, überein. Allein dies ist kein bedeutender Einwurf. Denn Melissus hat Parmenides Gründe nur besser entwickelt, und zu dem konnte auch Leucipp mit des Melissus Philosophie bekannt seyn, da sie vielleicht beide zu gleicher Zeit des Parmenides Schüler waren. [In der angeführten Stelle des Aristoteles, in welcher dieser die Betrachtung des Atomensystems einleitet, liegt doch nur dieß, daß es sich dem eleatischen entgegengesetzt und im Gegensatz desselben entstanden ist, nicht daß Leucipp ein Schüler des Parmenides sey. Natürlich aber führt Aristoteles die Dogmen aus Bestimmteste an, gegen welche des Leucipp Grundsätze gerichtet waren. Noch kürzer wird der Gegensatz der Eleaten und des atomischen Systems in der Stelle bei Aristot. de coelo I, 7. ausgesprochen: *οὐδ' ἐν μὴ συνεχὲς το πᾶν, ἀλλ' ὡς αἶψα λέγει Ἀναξαγόρας καὶ Διωνύσιος διαρριπνόμενα τῷ παντί, μὴ ἀσυνεχῆς παρταρ εἶναι τὴν κίνησιν διαρριπνόμενα. μὲν γὰρ τοῖς σχήμασι.* Sonach können auch Leucipp und Demokrit und ihre Schüler nicht als jüngere eleatische Schule angesehen werden. Auf. d. 5.]

5) Aristoteles de generatione et corruptione I, a. 3. *οὐκ ἐν τῷ παντί ἀληθινὸν ἓνα ὂν γινώσκειν. πλεονέχον, οὐδ' ἐν τῷ πολλοῖς ἐν, ἀλλ' εἶναι τούτ' ἀδύνατον.*

wollte aber dadurch, wie es scheint, einen Widerspruch des Eleatischen Systems aufdecken, welcher darin liegen sollte; daß nur eine unveränderliche Substanz an sich behauptet werde, da doch in der Erfahrung eine Mehrheit veränderlicher Substanzen vorkomme. Dieses ist aber kein Widerspruch; der aus bloßen Begriffen könnte gefolgert werden; und es kann nicht logisch gezeigt werden, daß was an sich Eins ist, nicht auch den Sinnen als Vieles erscheinen könne. Kratylus hat also das Eleatische System auf keine Weise umgestoßen *).

Er konnte sich nicht zu dem metaphysischen Gesichtspunkte der Eleaten erheben, daher war ihm der Widerspruch der Speculation mit der Erfahrung der Hauptanstoß, und um diesen zu heben, suchte er ein System, welches mit der Erfahrung einstimmig, die Realität der Bewegung und die Mehrheit der Dinge unangefochten ließ.

*) Was unser Verf. oben als Grundsatz aufstellt, welchen Kratylus den Eleaten entgegenstellte, hat in dem von Aristoteles angeführten Reasonnement eine untergeordnete Stelle, und könnte vielleicht richtiger auf Philosophen bezogen werden, die, wie andere Jonier oder Empedokles, der auch unmittelbar darauf genannt wird, das Eine in Vieles und das Viele in Eins sich verwandeln ließen. Auf die Eleaten bezogen, würde dieser Satz nur bedeuten, daß sie ein Entstehen und Vergehen der Dinge zu erklären nicht im Stande seien. — Der Grundsatz, der den Eleaten entgegengestellt wird, ist vielmehr der unten Ann. 7. S. 325 angeführte: das eigentliche Sein sey das Viele, und dieses nicht als reine Einheit zu begreifen; sondern als das Einfache, das für sich bestehende, welches zugleich ein Anderes sey, mithin ein ursprünglich Vieles ist, und an die Stelle der Elemente der ältern Jonier tritt. Durch diese Annahme suchen die Atomisten zugleich die Vernunftforderung mit der von den Eleaten verworfenen Erfahrung, Einheit und Vielheit in einer speculativen Naturansicht zu vereinigen. — Was meine obige Anstcht betrifft, ist, daß auch in einer andern Stelle des Aristoteles (de Coelo III, 4), in welcher ebenfalls vorher vom Empedokles die Rede gewesen, gesagt wird, Kratylus und Demokrit hätten geleugnet, daß aus Einem Vieles (mehrlich qualitativ verschiedenes) oder aus Vielem Eins werde (was *οὐκ ἔστιν ἓξ ἑκός πολλοῦ γινώσθαι, οὐκ ἓξ ἑκός ἓν*); wiewohl E. und D. von dem viel spätern Empedokles selbst nichts wissen, und also nur von ihm reden können, falls dieses Reasonnement ihnen selbst selber angehört, und nicht Aristoteles des Kratylus entlehnt.

Den Eleaten aber räumte er soviel ein, daß ohne leeren Raum Bewegung nicht möglich sey, daß der leere Raum nicht das Reale, aber doch etwas Wirkliches sey *). — Leucipp setzte also in seinem Systeme die Mehrheit der Substanzen und die Bewegung oder überhaupt Veränderung, und zur Erklärung der Möglichkeit beider die Materie, die nicht Eines sondern Vieles ist, und den leeren Raum voraus. Die objective Wahrheit jener Voraussetzungen nahm er ohne Beweis an, weil sie auf unmittelbarer Erfahrung beruhen, und die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben gründete sich bei ihm zum Theil darauf, daß ohne sie die Möglichkeit der Erfahrung nicht zu erklären ist. Er setzte also gerade dasjenige als objective Wahrheit voraus, was die Eleaten für bloßen Schein aus ihrem System erklärt hatten *).

Das System des Platon ist daher das entgegengesetzte des Eleatischen. Dieses setzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine intelligible, und erklärte jene für Schein; dieses erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objectiv

6) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. *Αὐτὸς ὁ αὐτὸς φησὶ λόγους, ὅτινες πρὸς τὴν αἰσθησιν, ὁμιλοῦμεν λέγοντες, οὐκ αἰσθησόμεθα οὔτε γενεάν, οὔτε φθοράν, οὔτε αὐτῶν αὐτὴ το πλῆθος τῶν ὀντων. ὁμιλοῦντες δὲ ταῦτα μὲν τοῖς παιδομένοις, αὐτὸς δὲ το ἑν παρανοούμενοις, ὡς αὐτὸς κινήσιν οὐκ αὐτὸν κινεῖν, το τὸ κινεῖν μὴ οὐ, καὶ τοῦ ὄντος οὐδὲν μὴ οὐ φησιν αὐτὸς. (Die letzten Worte übersetze ich so: und daß-er-das-ſeyende, das Nichtſeyende, und nichtes-Bewusstes. (Seyendes) nichtſeyend nannte. Des Wauß. Uebersetzung giebt kein Sinn. Auf. d. S.)*

Die in der Anm. 7. zuletzt angeführte Stelle des Aristoteles scheint anzudeuten, daß Leucipp in seinem verloren gegangenen *Raisonnement* die Vielheit aus dem Begriffe des unendlichen *Grunds* zu erklären suchte, und auf das Ungehörige in jener Erklärung des Scheins bei den Eleaten hinarbeitete, und daß er sonach nicht von der bloßen Voraussetzung der Erfahrungsekenntniß ausging. Uebrigens ist das System des Leucipp und Democrit, obgleich es die Erfahrung zu stützen sucht, doch kein empirisches System, denn seine Principien sind keine Gegenstände der Wahrnehmung, sondern gedachte einfache Principien. S. die folgenden Anmerkungen. Letzteres ist die Seite, von welcher dieses System zugleich den Lehren der frühern Ionier entgegengegriffen ist. X. d. S.

reale, und Körper (Atomen) für die einzige Art von Wesen. Dieses materialistische System unterscheidet sich von den ältern Systemen dadurch, daß es die Bestandtheile und Bedingungen der Körper deutlicher entwickelt, und darauf den Versuch, die Entstehung der Welt zu erklären, bauet. Leucipp verfuhr dabei nach dem richtigen Grundsatz, die Natur aus der Natur zu erklären, und legte dadurch den Grund zur Naturwissenschaft*); nur beging er den damals unvermeidlichen Fehler, daß er aus der äußeren Natur auch die Natur des menschlichen Geistes zu erklären vermeinte.

Das Hauptproblem, welches sich Leucipp zur Untersuchung vorlegte, war: wie ist die äußere Natur, als Inbegriff verschiedener Wesen, mit mannichfaltigen Veränderungen möglich? Indem er von allen besondern Beschaffenheiten der Erfahrungsgegenstände abstrahirte, blieb nur der allgemeine Begriff eines Realen, das sich im Raume befindet und bewegt, übrig. Der Begriff Raum war damit schon verknüpft, ohne ihn besonders zu denken; das Reale und der Raum, den jenes einnimmt, war in einander geschmolzen. Daher war nicht vom Raume, sondern von dem leeren Raume als Bedingung der Bewegung die Rede. Unter Bewegung versteht Leucipp alle Arten von Veränderungen. Die Bewegung im Raume betrachtet er aber als die ursprüngliche Bewegung, und die übrigen als abgeleitet.

I. Die Principe alles Wirklichen sind also das Reale im dem Raume, das den Raum erfüllende (*πληρες*) und der leere Raum, das Leere (*το κενον*). Beides ist das einzige Wirkliche in der Natur, das Eine als das Pos-

*) Diesen Satzung hebt vorzüglich Aristoteles in der mehrmals angeführten Stelle de gen. et corrupt. I, 8 hervor: *ὅθεν δε μάλιστα οὐκ ἔστι καὶ περὶ πᾶν τὸ ἐν λόγῳ διαφανὲς λέγειν, καὶ ἀπομνησθῆναι, ὡς καὶ ποιεῖται κατὰ φύσιν, ἥτις ἐστὶν, wobei zu bemerken ist, daß Aristoteles hier wie in der Stelle Anmerk. 34 das Naturprinzip im Gegensatz des teleologischen oder des Zweckbegriffs versteht.* A. d. G.

sitive (ov) das andere das Privative (μη ov). *) — Denn das Leere ist dasjenige, wo etwas Reales seyn könnte, oder gewesen ist, aber jetzt nicht ist. Es kommt ihm also eben so gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides so verschieden ist, daß das Reale nicht das Leere, und das Leere nicht das Reale ist †).

II. Daß das Reale in der Anschauung (die Körper) auflösbar, theilbar, veränderlich sey, ist eine Thatsache. Die Erfahrung lehrt, daß die Körper entstehen, zunehmen, abnehmen, und wieder gänzlich aufgelöst werden. Das Reale kann aber an sich keine Veränderung erleiden. Erde, Luft, Wasser, Feuer, welche Andere als Elemente der

*) Nach Simplicius (in phys. p. 71) zu schließen, nannte Leucippus selbst seine Prinzipien der Dinge, an die Elogten erinnernd, das Seyende und das Nichtseyende; aber er erkannte sie als sich auf einander beziehend und gleich mächtig. — Positives und Negatives; nur erklärte er beschränkend jenes von den raumerfüllenden Atomen, dieses von dem leeren Raum. — οὗτος (Λεύκιπ.) ἀπειρά και αι κινουμένα ἐπέσται το στοιχία, τους ατομους, και των εν αυτοις σχηματων απαιρον το πληθος, δια το μηδεν μλλον τοιαντον η τοιουτον ειναι, ταυτην γενεσιν και μεταβολην αδιαλειπτον εν τοις ουσι θεωρων· αι δε ου μλλον το εν η το μη εν υπαρχειν, και αιτια ομοιως ειναι τοις γινομενοις αμφω. των γαρ των ατομων ουσιαν νωστην και πληρη υποτιθεμενος, εν ελιγεν ειναι, και εν τω κενω περιεσθαι, ο παρ' μη εν καλει, και ουκ ελαττον του οντος ειναι φησι. Ferner ist ihm hiernach das Seyende, oder das Volle, das unendlich Mannichfaltige, ein ursprünglich Vieles, (s. die Stelle Num. 7 Arist. de coelo III, 4. φασι γαρ ειναι τα πρωτα μεγαθυ πληθει μιν απειρα, μεγαθυ τα αδιασπρετα.) oder das Eine, welches ein Anderes außer sich hat; und hiemit hat die Lehre des Leucipp den Begriff des relativen Erns zum bestimmteren Bewußtseyn gebracht. X. d. F.

†) Aristoteles de generatione et corrupt. I, p. 8. το γαρ κυριως εν πανπληθεις (παν πληρης) εν, αλλ' ειναι το τοιουτον ουχ εν, αλλ' απειρα το πληθος, και σορατα δια σμικροτητα των ογκων. ταυτα δ' εν τω κενω περιεσθαι. κενον γαρ ειναι. Metaph. I, c. 4. Λεύκιππος δε και ο Επαιρος αυτου Αημοκριτος στοιχία μεν το πληρες; και το κενον ειναι φασι, λεγοντες τα μεν εν, το δε μη εν. τούτων δε τα μεν πληρης και στερειν το εν, τα δε κενον γα και μανον το μη εν· διο και ουδεν μλλον το εν του μη οντος ειναι φασιν, οτι ουδε το κενον του σωματος, αιτια δε των οντων ταυτα ως ελγν.

trachten, sind schon zusammengesetzt; und taugen also zur Erklärung nichts. Die letzten Bestandtheile des Zusammengesetzten müssen nicht weiter theilbar und unveränderlich (*απαθῆ*) seyn; durch ihre Zusammensetzung und Trennung, verschiedene Lage und Verbindung muß alles Veränderliche an Körpern erklärbar seyn. Weil die letzten Bestandtheile das Reale ausmachen, so müssen sie noch immer als etwas den Raum Erfüllendes (*σρεπες*) gedacht werden. Als letzte Bestandtheile sind sie aber untheilbar (*ατομα*)^{*)} und wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar^{*)}. Insofern sie noch immer etwas Reales sind, und einen Raum einnehmen, können sie nicht ohne Figur gedacht werden, welche die einzige ursprüngliche Eigenschaft ist^{*)}, welche ihnen zukommt.

*) Aristot. de generatione et corruptione. Hierher gehören die Stellen I, 8. οὐ οὐ μὲν (*Αὐτὸς*) ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτὸς ἀδιαίρετος καὶ ἀπείρους ἀμετάθετος ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἀδιαίρετος ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ. — (später: *Αναγκαῖον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ τοῦ αὐτοῦ λέγειν τὸν αὐτοῦ ἀδιαίρετον* (ὅτι γὰρ οἷον τὸ παρὲν, ἀλλ' ὃ διὰ τοῦ κενου) καὶ μηδὲν ποιεῖται παρὸν (οὐτὶ γὰρ σκληρὸν, οὐτὶ ψυχρὸν τὸ κενὸν εἶναι, θῆλον). — [S. auch die vor. Anm. Galen. (de elementis Hippocr. Lib. II. Cap. II. gibt daher auch folgenden Unterschied zwischen Democrit und Epicur an: *τινὲς μὲν — ὅτι σκληροῦτος ἀδρανῆς, καὶ οἱ περὶ τὸν Ἐπικουρὸν — ἐνὶ δὲ, ὅτι σμικροῦτος ἀδιαίρετος καὶ οἱ περὶ τὸν Δευκρίτην* u. t. d. Buhle nimmt Letzteres ganz streng, und behauptet nicht ohne Wahrscheinlichkeit, Democrit habe die Einfachheit wohl nur so weit angenommen, als sie für die sinnliche Wahrnehmung, nicht für die Analyse des Verstandes statt finde. Democrit aber ganz entschieden weiter. S. unten. Simplicius in physica Aristotel. p. 7. [S. m. Anm. zu S. 263 I. Zuf. d. S.]

*) Außer den schon angeführten Eigenschaften der Grundkörper des Democrit sind noch zu bemerken die Undurchdringlichkeit, welche, wie Liebmann (Geist der spec. Philos. I, S. 232) sehr richtig bemerkt hat, besonders in den Beweisen der Atomistiker für den leeren Raum hervortritt, s. die Stelle Anm. 15; aber unser Verf. meinte mit obigem Ausdruck: ursprüngliche Eigenschaft, wohl diejenige, durch welche die Atome sich ursprünglich von einander unterscheiden; (S. die zu Anm. 4 angeführte Stelle de coelo I, 7) da sie, was hier noch bemerkt werden muß, dem Wesen nach gleich und ewig sind, weshalb es in der eben genannten Stelle weiter heißt: *τὴν δὲ φύσιν παρὲν αὐτῶν εἶναι μὴ ὡς τὸν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ*. A. d. S.]

Verbindung der Atomen zu Aggregaten. ist die Entstehung eines Körpers; ihre Trennung, ist Zerstörung desselben. Die Veränderung in der Ordnung und Lage der Atomen ist der Grund jeder Veränderung in den Körpern. Ein Trauerspiel und Lustspiel besteht aus denselben Buchstaben; aber die Ordnung und Verbindung ist anders ¹⁰⁾.

IV. Da Leucipp alle Veränderungen aus der Veränderung des Verhältnisses der Atomen im Räume, das ist Bewegung zu erklären sucht, so konnte er die Bewegung nicht weiter ableiten, sondern mußte sie als gleichmäßig mit den Atomen annehmen. Denn außer diesen, dem Realen und dem Leeren Räume, giebt es nichts Wirkliches mehr; um consequent zu seyn, durfte er kein anderes Princip der Bewegung annehmen, sondern mußte den Atomen selbst eine innere Bewegkraft beilegen. Die Eleatiker hatten den Physikern vorgeworfen, ihr System gründe sich auf eine Entstehung aus

ἵερον φαίνεται ὡς μετακινήσεως ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τροπῶν δια γίνεται καὶ ποικίλια γραμμάτων. *Metaphysicor.* I, c. 4. καὶ καθάπερ οἱ ἐν ποιοῦντες τὴν ὑλοποιητὴν οὐσίαν τὰλλα τοῖς παθίσιν αὐτῆς γίνονται, τὸ μόνον καὶ τὸ κινεῖον τῶν παθημάτων αρχὰς τιθεμένοι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι (*Λεὺκ. καὶ Δημόκρ.*) τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασί· ταύτας μὲντοι τρεῖς εἶναι λεγούσι, σχῆμα τε καὶ τάξις καὶ θάσις· διαφέρειν γὰρ φασὶ τὸ οὐ ρυσμῶ καὶ διαθίγῃ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ρυσμός σχῆμα ἐστίν, ἡ δὲ διαθίγη τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θάσις. [*cf. phys. I, 6. S. weiter die vorhergeh. Anm.*] *Simplic. in Phys. Aristot. p. 7.* τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων πλείον το πλῆθος. (*S. m. Anm. zu S. 325.*)

10) *Aristoteles de generat. et corrupt.* I, c. 1. *Δημόκρ. δὲ καὶ Λεὺκ.* ἐκ σωματικῶν ἀδιαίρετων τὰλλα συγκτιοῦναι φασί· ταῦτα δὲ ἀπὸ τῶν καὶ τὸ πλῆθος εἶναι, καὶ τὰς μορφὰς αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφερόντων τοῖς, εἰς ὧν εἶσι, καὶ θάσις καὶ τάξις τούτων, α. 2. *Δημόκριτος δὲ καὶ Λεὺκίππος* ποιησάντες τὰ σχήματα, τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσιν· διακρίσει μὲν καὶ συγχερίσει, γίνονται καὶ φθορὰν τάξις δὲ καὶ θάσις ἀλλοίωσιν. α. 3. καὶ συσταμένα μὲν γίνονται ποιεῖν· διαλυόμενα δὲ φθορὰν ποιεῖν δὲ καὶ πασχειν, ἡ τυγχάνουσιν σπένδοντα, τούτῃ οὐκ ἐν εἶναι, καὶ συντιθέμενα δὲ, καὶ παραπλεόμενα, γίνονται. [*συμπλοκὴ und παραπλοεῖς* scheinen die eigenthümlichen Ausdrücke dieser Schule gewesen zu seyn. Vgl. *Ar. de coelo* II, 4. wo daher wohl Einige fälschlich ἀπὸλλόμενα lesen. *Bis. d. S.*

Nichts. Diesen Vorwurf auszuweichen, ging Leucipp von den Erfahrungsgegenständen aus, zerlegte sie in ihre formalen Bestandtheile, und da er in der Erfahrung Bewegung fand, so konnte er auch die Bewegung nicht von den letzten Bestandtheilen trennen. Wäre in diesen nicht der Grund der Bewegung, wo sollte er sonst seyn? *) Deswegen verdient also Leucipp den Tadel des Aristoteles nicht, daß er die Bewegung zugleich mit den Atomen als ewig setzte **). Wahrscheinlich aber legte er nicht allen Atomen in gleichem Grade Bewegung bey **), sondern nahm an, daß die runden, die Bestandtheile des Feuers wegen ihrer Gestalt am leichtesten Bewegung empfangen und mittheilen können. Daher besteht auch die Seele aus solchen runden Atomen **).

*) Nur muß, zugleich das Leere oder Negative als Bedingung der Bewegung (s. die folgenden Sätze und Anmerkungen) gedacht werden. A. d. G.

14) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. τὰν δ' ἐν τῷ κενῷ κινεῖσθαι — ποῖον δὲ καὶ πῶς κινεῖται. de Coelo I, c. 7. τῇ δὲ φύσει φασὶν αὐτὸν (ατομὴν) εἶναι μίαν. — τούτων δὲ, καθάπερ λέγουμεν, ἀναγκασίον εἶναι τὴν αὐτὴν κίνησιν. Bgl. Zus. zu Anm. 4. Metaphysic. I, c. 6. παρὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἡ πᾶσι πᾶσιν τοῖς οὐκοῖ, καὶ οἷτοι παρὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις φανόμενος ἀφαιρούμενος. [XII, 6. οἷτοι ποιοῦνται καὶ ἐνέργειαν, οἷον Ἀερίππος, καὶ Ἰλλυτιανὸς καὶ γὰρ ἄλλοι φασὶν κινεῖσθαι. S. auch den Zusatz zu Anm. 18.]

**) Daß die Atomen eine und dieselbe Bewegung haben sollen, scheint in der Stelle des Aristoteles de coelo I, 7 (s. Anm. 11) nur eine Folgerung dieses Kritikers zu seyn. Die Verschiedenheit der Bewegung wird vielmehr bei D. durch die Gestalten der Atomen und ihre Berührung bestimmt. Ἀερίππος μὲν δὲ τῶν τοῖς (γυνεῶν καὶ διαφωτιστῶν) ἐν τῷ κενῷ sagt Aristot. de gen. et corr. I, 8. διὰ τὴν τοῦ κενῶ καὶ διὰ τῆς ἀφῆς. Daher der Bericht des Lactantius (de ira dei Cap. 10. §. 6 sqq.) der mit Cicero de nat. deor. I, 24 und zum Theil auch mit der in m. Anmerk. zu S. 327 angeführten Stelle des Aristoteles übereinstimmt, mit Unrecht von Liebmann verworfen wird. Jener sagt nemlich von Leucipp: Sed occurrebat ei, quod si una esset omnibus eademque natura, non possent res efficere diversas, tanta varietate, quantum videmus inesse mundo. Dixit ergo laevia esse et aspera et rotunda, et angulata et hamata. Haec, inquit, per inane irrequietis motibus volitant, et hac atque illuc ferantur, sicut pulveris minutias videmus in sole, quum per fenestram radios ac lumen immiserit. Ex his — universa glomerantur et rursus in eadem resolvuntur. Bgl. Institutiones Lib. III. C. 17. §. 25.

15) Aristoteles de Coelo III, c. 4. (S. Anm. 9.) [Diesen Punkt berührt auch die Kritik des Aristoteles (de gen. et corr. I, 8.) wo

V. Das zweite Princip der Natur ist das Leere, der leere Raum *). Leucipp machte zuerst das Necessarium, Gründe für dessen Realität aufzustellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und mit sein ganzes System sich darauf stützte. Denn ohne leeren Raum können die Atome nicht als von einander getrennt gedacht werden, sondern machen ein Continuum aus ²²). Zweitens ist auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. — Unter dem Leeren verstand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben ist, sondern auch den Raum, der mit dem Realen weniger angefüllt ist, und also im Gegensatz mit dem ganz Vollen eine Negation enthält (το μᾶλλον ²³). Seine Beweise gehen zwar auf

τα γὰρ πάντα κενόν, το μᾶλλον ἀνοδόναι το μᾶλλον ὀκνηναι το ὀκνηναι. Hiernach also machte Leucipp die Wärme (oder Feuer) von der runden Figur der Atome abhängig, insofern er die runden Atome für die beweglichen hielt. Zus. d. G.

*) Tiedemann sagt, es sey darin ein Widerspruch, daß L. den leeren Raum als ewig neben den Substanzen angenommen, und dennoch ihn für etwas nicht Reelles erklärt habe (Vorst. der spec. Philo. S. 230), aber L. setzt ihn nicht neben die Substanzen, (wenn wir nehmlich den ältern Platonischen Platon folgen, und von Diogenes L. absehen), sondern er setzt das Leere mit dem Vollen, das Relative selbst als ein Relatives, mit dem relativen Seyn Begebendes. S. m. Anm. zu Satz II. Wenigstens wird vom Demokrit bei Aristot. (met. IV, 5) gesagt, nach ihm sey das Leere und das Volle auf gleiche Weise in jedem Theile vorhanden, abgesehen das eine von diesem das Seyende, das andere das Nichtseyende sey. Aber konnte nicht auch diese Bestimmung dem Demokrit eigenthümlich seyn? Vom Demokrit sagt d. h. Galen. (de element. Hippocrati. lib. I. C. II.) bestimmt; καὶ τὴν ἀλυσίαν ἐν αὐτῷ μὴδὲν ὡς τὸ ἄνυσμα καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τὸ αὐτὸν αὐτὸς, ὅτι μὴ τὰς ἀτομὰς ὁνομαζόμεναι μὴδὲν δὲ τὸ κενόν. A. d. G.

22) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 3. οὐ τοῦ κενὸν γινώσκοντος τῆς ἀλυσίαν καὶ ὀκνηναι καὶ τῆς ἀνυσίαν, ὡς ἀνοδόναι καὶ ὀκνηναι. [S. ferner auch die zu Anm. 4. angeführte Stelle des Aristoteles de coelo I, 7.]

23) Aristoteles Metaph. I, c. 4. ὡς ἀνοδόναι καὶ ὀκνηναι. [Vielleicht machte erst Demokrit, welcher überhaupt die Behauptung des Leucipp entwickelte, diesen Unterschied; — wenn auch Aristoteles in der angeführten Stelle, wo er von den Atomen redet, die Behauptung

Beides, sowohl den absoluten, als den relativen leeren Raum, aber sie beweisen doch nur etwas für den relativen. —

1) Bewegung ist ohne leeren Raum nicht möglich. Denn wäre der Raum, in welchen ein Körper übergeht, voll, so könnte er nichts in sich aufnehmen. Nähme er noch einen Körper auf, so wären zwei Körper in einem Raume, und es ließe sich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demselben, und das Größte in dem Kleinsten, seyn könnte. 2) Die Erfahrung lehrt, daß in ein mit Asche angefülltes Gefäß noch eben so viel Wasser gefüllt werden kann, als das leere Gefäß faßt. Dieses beweist offenbar, daß in dem Wasser leere Zwischenräume sind. 3) Die Erfahrung lehrt, daß es Körper gibt, welche in einen kleinern Umfang zusammengepreßt werden können, z. B. der Wein in einen Schlauch, welches sich nicht erklären läßt, ohne anzunehmen, daß leere Zwischenräume vorhanden sind, welche einige Theile des gepreßten Körpers einnehmen. Diese Beweise sind bloß empirisch, weil sie sich lediglich auf Erfahrung gründen, und dem Standpunkte angemessen, welchen sich Leucipp gewählt hatte. Das

zusammennimmt, und von beiden ohne Unterschied spricht. Ein Excerpt des Eudæmus (vol. phys. p. 306) giebt zwischen beiden folgenden Unterschied an: *Αὐτὸν ποτὶ κίνησιν καὶ ἀκίνησιν ἀποκρίνεται ὁ Λεύκιππος, ὡς καὶ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὴν ψυχὴν καὶ τὸν σῶμα.*

Zus. d. P.

25) Aristot. Physic. IV, c. 8. *Οἱ φασκεύοντες εἶναι κενόν (worunter die vorher angeführten Leucipp und Democrit. verstanden werden) λέγουσι ἐν μὲν, ὅτι ἡ κίνησις ἢ κατὰ τόπον οὐκ ἔστιν αὐτὴ διότι πορὰ καὶ ἀνέστις· οὐ γὰρ ἂν δόκειν εἶναι κίνησις, εἰ μὴ ἢ κενόν· το γὰρ πλήρες ἀδύνατον εἶναι διελθεῖν· εἰ δὲ διέλαιτο, καὶ ἔστι δύο ἐν τῇ αὐτῇ, ἐνδέχεται ἂν καὶ ὁποσοῦν ἄρα εἶναι σώματα· — εἰ δὲ τούτο ἐνδέχεται, καὶ τὸ ἀμικροτάτον διέχεται τὸ μέγιστον· κ. τ. λ. — ἄλλαν δὲ τροχὸν δεικνύουσιν ὅτι ἐστι κενόν) ὅτι φαίνεται εἶναι αὐτοῦ καὶ πλεονεχία· αἶον καὶ τὸν οἶνον ποτὶ μὲν τοῦ σῶματος διελθεῖν τοὺς πύλους, ὡς εἰς τὰ ἐκόντα πρὸς συνίσταται τοῦ πυκνουμένου σώματος. Ἐπὶ δὲ καὶ ἀνέστις δόκει γίνεσθαι καὶ διὰ κενόν τῇ μὲν γὰρ τροφῇ εἶναι σώμα· δύο δὲ σώματα ἀδύνατον ἄρα εἶναι· Μαρτυροῦν δὲ καὶ τὰ πρὸς τῇ τῶρας ποιούνη, ἢ διέχεται ἰσὺν ὕδατος, ὅσον τὸ ἀγγεῖον τὸ κενόν οὔ.* [Die Beweise werden also in dieser Stelle, um es kurz zu sagen, von der Undurchdringlichkeit, dem Wachsthum und der Compressibilität des Körpers hergenommen. Zus. d. P.]

332 Erstes Hauptstück. Siebenter Abschnitt.

her ertheilte er auch dem Raume objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung selbst aufsuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaß: wenn der Raum etwas Wirkliches ist, worin existirt der Raum? womit leno die Empiriker ängstigte.

Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich²⁶⁾. Denn da die Atomen unendlich der Zahl nach sind, so muß auch der Raum, der sie faßt, und in dem sie sich bewegen sollen, ohne Grenzen seyn.

VI. Alles ist und geschieht durch die Nothwendigkeit (*αναγκη*)²⁷⁾. Obgleich Leucipp sich nicht weiter erklärt hatte, was er unter Nothwendigkeit verstehe, so darf man doch annehmen, daß ein so consequenter Denker, der die Natur aus der Natur erklärte und nicht in das Gebiet des Uebersinnlichen ausschweifte, nichts anders als die Verkettung der Naturursachen oder den Mechanismus gemeint habe. Das Wort, dessen er sich bediente, drückt den Begriff einer Ursache sehr gut aus, und ist auch noch von Plato so gebraucht worden²⁸⁾.

26) Plutarch. de plac. Philos. I, c. 18. το δε κενον απειρον τη μεγεθει. Diogenes Laert. IX. §. 51. το μιν παν απειρον φησιν, ως προειρηται. τουτου δε το μιν πληρες ειναι, το δε κενον.

27) Diog. Laert. IX. §. 53. ειναι τε, ωσπερ γενεαις κοσμου, ουτω και αυξησεις και φθισεις και φθορας κατα τινα αναγκην, ην αποιν αυται, ου διασσωει. Stob. Eclog. Phys. Vol. I. p. 160. Αναγκη παντα κατ' αναγκην. την δ' αυτην υπαρχειν εμαρτυρη. λεγει γαρ εν τω περι νοου ουδεν χορηγια ματην γιγνεται, αλλα παντα εκ λογου τε και υπ' αναγκης. Diese Angabe ist aus mehreren Ursachen sehr verdächtig. Eine Schrift dieses Philosophen περι νοου ist unerwartet, [außer Stobäus führt sie kein anderer alter Schriftsteller an] der angeführte Gedanke paßt nicht zu seinem System, wenn man unter λογος und εμαρτυρη, wie man muß, die Wirkung einer Intelligenz versteht (und scheint selbst einer andern Stelle des Stobäus ecl. phys. p. 442 f. Anm. 19. zu widersprechen.) Der Text des Stobäus ist wahrscheinlich lückenhaft und verdorben. Von Demokrit führt Diogenes IX, §. 46 eine Schrift περι νοου an.

28) Vielleicht nannte er sie auch mit Demokrit (s. Plutarch. de plac. I, 25. 26.) ατυτυπια. In der angeführten Stelle des Cicero, wo von dem zufälligen Zusammentreffen der Atomen die Rede ist, ex his effectum esse coelum atque terram nulla cogente natura, sed concursu quodam (fortuito) spricht sich mehr der Beurtheiler

VII. So viel Ehre die bisher angeführten Sätze dem Leucipp machen, so ungereimt ist seine Kosmogonie. Aber welche ist es nicht mehr oder weniger? Hätte sich Leucipp damit begnügt, die Bedingungen und Gesetze der Erfahrungswelt, wie sie uns erscheint, aufzusuchen, so hätte er sich in seinen Schranken gehalten, und sein Versuch wäre verdienstlich gewesen, ohne sich irgend einem gerechten Tadel auszusetzen. Allein das Bestreben, in allem das Gegentheil von dem Eleatischen System zu thun *), führte ihn zu weit. Er konnte immer seinem System gemäß behaupten, daß die Bewegung ewig ist, alle Körper unaufhörlich Veränderungen unterworfen sind, daß daher auch Welten abwechselnd entstehen und vergehen **), ohne doch selbst den gefährlichen Versuch zu machen, die Entstehung der Welt, als eine Begebenheit, die er mit angesehen, zu beschreiben. Die Fragmente, welche Diogenes **) und der Pseudo Drigenes davon aufbewahrt hat:

der atomistischen Lehre aus, welcher unvöllig das Ältere und Neuere vermischte. Freilich fällt in dem Verhältnisse der Atomen, wo Eins mit dem Andern von Außen verbunden wird, die Nothwendigkeit mit dem Zufalle zusammen. A. d. S.

*) Dies läßt sich jedoch aus der Consequenz seiner Dogmen nicht darthun. Was aber die von Diogenes und dem Pseudorigenes vorgebrachten kosmogonischen Lehren anlangt, so geben sich diese als verworren vorgetragene Folgerungen aus Leucipps Lehre ziemlich deutlich zu erkennen. A. d. S.

28) Diogenes Laert. IX, §. 51. κόσμους τε αὖ τούτων ἀπείρους εἶναι, καὶ διαλυομένους αὖ τούτους. [Bgl. Simpl. ad phys. Arist. VIII, 1. p. 257b: οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῶν πλῆθους τοὺς κόσμους ἔπειθε-
μαί, ὥς αἱ περὶ — καὶ αὐτοῦ — γινόμεναί τιναί, καὶ φθι-
σκομένους ὁπότε αὖ ἀπείρους, ἄλλων μὲν καὶ γινόμεναί, ἄλλων δὲ φθισκομένων, καὶ τῶν κινήσεων αὐτῶν ἀλγόν.]

*) I. I. §. 30. τοὺς τε κόσμους γινέσθαι σώματων εἰς τὸ κενόν ἐπιπτότων καὶ ἀλλήλοις περιπλεκόμενων κ. τ. λ. und §. 51. γινέσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτως: φερεσθαι καὶ ἀποτομῇ καὶ εἰς ἀπείρους πολλὰ σώματα, παντοῖα τοῖς σχήμασι, εἰς μὲν κενὸν ὅπου ἀφαισθαι δυνάμει ἀπεργαζέσθαι μίαν, καὶ ἡ προσηγο-
ρὸν καὶ παντοδαμῶς κυλίσμενα, διακρίνεσθαι χωρὶς τὸ ὅμοιον πρὸς τὰ ὅμοια: ὑπορροπῶν δὲ διὰ τὸ πλῆθος μᾶλλον συνάμεινον καὶ περιφερομένων, τῶ μὲν λεπτά χωρῆν εἰς τὸ εἶναι κενόν, ὅπου διαίκεται: τὰ δὲ λωπά, συμμένειν, καὶ περιπλεκόμενα συνε-
ταίριζεν ἀλλήλοις, καὶ κοῖαν τε πρῶτον συντήρησιν σφαιροειδῆς.

334 Erstes Hauptstück. Siebenter Abschnitt.

den, sind zum Theil so abentheuerlich, daß man gerne glauben möchte, sie wären entstellt worden, wenn man nicht allein vor, sondern auch nach ihm vergleichen fände. Die Kenntniß der Naturgesetze könnte noch allein einen solchen Versuch erträglich machen, die aber bei diesem Philosophen noch zu mangelhaft war. Die Kosmogonie selbst gehört nicht mehr in die Geschichte der Philosophie, sondern der Physik. Nur die Bemerkung dürfen wir nicht übergehen, daß Leucipp der erste war, der die Entstehung der Welt aus bloß physischen Kräften, ohne Vermischung irgend eines denkenden Wesens, zu erklären suchte¹⁹⁾.

VIII. Leucipp war seinen Grundsätzen zufolge ein Materialist, und, was zu seinem Ruhme gereicht, ein consequenter. Dieses erhebt auch aus einem Bruchstück seiner Psychologie. Auch die Seele *) ist ein materielles aus Atomen zusammengesetztes Wesen. Er dachte sich darunter

n. r. l. Nach der letzten Stelle scheint es, als sondereten sich die Körper wie aus einem Haufen ab, wovon doch Aristoteles und andere nichts wissen. Bei dem Verdacht, welchem dieser Bericht erregt, ist es am sichersten, sich an die in mehreren Stellen der Alten übereinstimmend vorgebrachten Behauptungen zu halten, daß durch Verflechtung und Anhäufung von Atomen mehrere Welten entstehen; indem die Aggregate in eine wirbelnde Bewegung gerathen. In dieser Bewegung hebe sich das Leichteste, das Schwerste setze sich und bilde einen sphärischen Körper. S. auch Kapte unter d. Art. Leucippus. Hieraus erklärt L. auch das Verhältniß der Sonne und der Gattungen zur Erde, die er in Gestalt eines Tympanums sich umdrehen läßt. (Vgl. Platon, de plac. lib. 12 und 13.) Der Untergang der Welten, aber nicht, wie bei Untergang der kleinen Körper, bewirkt durch Zusammenstoß der Atome von einander. Mit Recht verwirft Krug. (Gesch. der Phil. alter Zeit) die von allen andern Bruchstücken abweichende Angabe des Stoikus (eccl. phys. p. 416.) nach welcher auch ihm L. die Lehre von der Weltverbreitung beigelegt wird. K. d. P.

19) Stob. Ecl. Phys. Vol. I. p. 442. *Αὐτὸν δὲ τὴν ἀκίνητον ἀντικείμενον ποιεῖν* (nehmlich *ἀκίνητον τὸν κοῦρον καὶ πρὸς αὐτὸν ὁραόμενον*): *ποῦτος δὲ ἀδύνατον εἶναι ἀτομῶν συνάντησιν*.

*) Nach dem Zusammenhange ist unter *ψυχὴ* zu verstehen die Lebenskraft, (S. oben m. Anm. 130) welche L. und Dem. nach Aristot. Zeugniß vorzüglich unter dem Begriffe der Bewegung auffaßt. Von einer Seele im höhern Sinne, wie von einer Gottheit spricht L. nicht.

nicht allein die Denkkraft, sondern auch die Bewegkraft. Die letztern wegen behauptete er, runde Atomen wären ihre Bestandtheile, weil diese am leichtesten sich bewegen lassen, und in andere Körper eindringen können. Von der Art war aber auch das Feuer. Die Seele ist also ein feutliges Wesen, so wie die meisten Denker vor Leucipp; und auch einige spätere, Denkkraft und Feuer für identisch hielten. Daraus erklärte er sich die Nothwendigkeit des Athemholens. Da nemlich die Feueratome in dem Körper zusammengedrückt und herausgetrieben würden, so müßte das Leben aufhören, wenn nicht andere wieder an die Stelle jener von Außen aufgenommen würden, die zum Theil selbst das völlige Zerstreuen der flüchtigen Theile verhindernen ²⁰⁾.

Leucipp ist übrigens unstreitig der Urheber des Atomensystems, ungeachtet nach Posidonius Zeugniß schon Moysis oder Moschus, ein phöniciſcher Philosoph, vor dem Trojanischen Kriege Atomen behauptet haben soll ²¹⁾. Denn das Zeugniß dieses Stoikers wird erstlich selbst, wie auch die Sache nicht anders erlaubt, als ungewiß angeführt. Und gesetzt, das Factum wäre richtig, so ist doch zweifelnd nicht ausge-

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὁμοίως δὲ καὶ ἄνεμος. τῶν τούτων δὲ τὰ σφαίρικα, ψυχρὰ, διὰ τὰ μάλιστα διὰ παντός δύνασθαι διαδύναται τοὺς τοιοῦτους ὄντας καὶ κινεῖν τὰ λεπτά, κινούμενα καὶ αὐτὰ, ἐπαλαμβάνοντες (δημον. καὶ αὐτὰ) τῆς ψυχῆς κινεῖν τὸ παρὸν τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν. διὰ καὶ τὸν ζῆν ὄντας αὐτὰ τῆς ἀντικίνησεως συνωγόντας γὰρ τοῦ περιεχόμενου τὰ σώματα καὶ ἐνδύσονται τῶν σχημάτων τὰ παρὸν τοῖς ζώοις τῆς κινήσεως, διὰ τὸ μὴ αὐτὰ ἡγεῖσθαι μηδενός, βοηθίαν γίνεσθαι δοκῶν, κινεῖσθαι ἄλλων τοιούτων καὶ τῶν ὑπὸντων καὶ κινεῖσθαι γὰρ ταῦτα καὶ τὰ συνωγόντα αὐ τοῖς ζώοις κινεῖσθαι, διακινεῖσθαι τὰ συνωγόντα καὶ κινεῖσθαι καὶ ζῆν ὅτι ἵσως αὐ δύναται τοῦτο ποιεῖν. [Damit übereinstimmend wird das Uebermaß in der Ausdehnung der feineren Theile, als welche die Lebenswärme gebunden ist, als Ursache des Todes genannt, in der That scheinlich etwas verkehrten Stills beim Pseudoplatarch V, 25.

Zuf. d. S.]

21) Stobaeus. XVI, p. 767. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 365. und des Fabric. Num. dafelbst. [Diog. L. sagt IX, 30. ἡγεῖσθαι τὰ στοιχεῖα ἄνεμος ὑπάρχοντος. Vgl. Cic. de nat. deor. I, 24. und Laetant. de ira C. X, §. 5.

Zuf. d. S.]

macht, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß Leucipp die Meinungen dieses Phöniciers gekannt habe, von denen kein Schriftsteller bis gegen Christi Geburt etwas anführt. Endlich, was die Hauptsache ist, Leucipp wurde auf sein System durch das Eleatische geführt, die Entstehung des ersten aus diesem ist begreiflich, und durch historische Gründe erweislich. Leucipp ist also Urheber seines Atomensystems und dieses Erzeugniß seines Selbstdenkens kann ihm nicht streitig gemacht werden.

Dieses Atomensystem fand an dem Demokrit einen scharfsinnigen Vertheidiger und Verbesserer. Das Vaterland dieses berühmten, und unter allen Philosophen vor Sokrates gelehrtesten Mannes war das [nachher] berühmte Abdera. So verworren die chronologischen Angaben verschiedener Schriftsteller sind, so kann man doch am sichersten sein Geburtsjahr um die 70 — 72 Olympiade ansetzen ²²⁾. Die Verbindung der Stadt Abdera mit dem asiatischen Griechenland war ohne Zweifel der Bildung seines Geistes vorthailhaft *). Aus Wissbegierde unternahm er mehrere Reisen, unter welchen die nach

22) Sein Geburtsjahr würde genauer bestimmt werden können, wenn seine Angabe, daß er 40 Jahr jünger sey als Anaxagoras, und daß er seine Schrift $\mu\alpha\tau\rho\varsigma\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ 730 Jahr nach Trojas Eroberung geschrieben habe, Diogenes Laert. IX, §. 41. 34. gegründet, oder das Geburtsjahr des Anaxagoras und das Jahr der Eroberung Trojas ein fester Punct wäre, von dem man mit Zuverlässigkeit ausgehen könnte. Sein Todesjahr ist eben so ungewiß. Alle Schriftsteller stimmen darin überein, daß er ein hohes Alter erreicht hat, sie sind aber wieder in der Anzahl der Jahre uneinig. Man kann also in seiner Chronologie nichts Festes und Ausgemachtes zum Grunde legen. Indessen ist doch so viel gewiß, daß sein Vater zur Zeit des zweiten Persischen Krieges lebte, und Xerxes auf dem Hin- oder Rückzuge in Abdera von ihm bewirthet wurde. (Diog. L. IX, §. 33.) Man kann daher sein Geburtsjahr nach der 70 Olympiade, folglich zwischen Anaxagoras und Sokrates Geburtsjahr mit Wahrscheinlichkeit setzen. (S. Meiners Gesch. des Ursprungs und Verfalls x. i B. S. 726.) und Bayle in dem Art. Demokrit Ann. D.]

*) So erzählt auch Diog. L. IX, 54. nach Herobot, das Xerxes einige Megier und Chalkiden in dem Hause des Vaters des Demokrit hinterlassen habe, deren Unterricht in der Theologie und Astrologie dieser genossen.

(Hellas); Unteritalien und Aegypten unstreitig gewiß, die übrigen aber, z. B. nach Persien, Indien, erdichtet sind. Auf diesen Reisen machte er Bekanntschaft mit mehreren Denkern, und sammelte sich einen großen Schatz von Kenntnissen und Beobachtungen, mit denen er hernach seine Schriften bereicherte^{*)}. Außer Leucipp^{**)} lernte er auch einige Pythagoreer, wahrscheinlich auch wohl Eleaten, kennen. In seinen Schriften erwähnte er des Pythagoras, Sokrates, Anaxagoras^{***)}, Zeno, Parmenides, Protagoras²³⁾. Die vielen Erzählungen von seinen Schicksalen und Handlungen, von seiner Verbindung mit Hippokratēs, von seinen geblendeten Augen, von seinen Vorhersagungen und von seinem Tode sind viel zu abentheuerlich, als daß man sie nicht für erdichtet, oder mit Dichtungen vermischt halten sollte. Eine Aufzählung und kritische Sichtung derselben würde zu vielen Raum einnehmen, und hier auch nicht an ihrer rechten Stelle seyn †). — Diogenes führt eine Reihe

*) Aelian V. H. IV, 20. Gement der Metaphysiker (Suum. Lib. I. p. 304. ed. Sylb. Colon.) schreibt ihm ein Bruchstück zu, in welchem sich Demokrit seiner vielseitigen Bildung rühmt, die er durch Reisen in die entlegensten Weltgegenden und Unterricht von den einsichtsvollsten Männern erworben habe. Besonders rühmt er sich seiner geometrischen Wissenschaft: von γεωμετρίας νόμους πάντα μαθησάμενος, von τῶν αὐτῶν ἀπὸ ἀνθρώπων τὰς ἐν τῇ φύσει ὁμοιότητας. Da die hier vorkommende Zeitbestimmung allen chronologischen Angaben auffallend widerspricht, selbst wenn wir dem Demokrit das höchste Alter beilegen, so vermuthete schon Brucker (I. p. 1178.) mit Recht einen Fehler in der Zahl. Daß übrigens sein Ruf als Geometer im Alterthume sehr groß gewesen, bezeugt auch Cicero (de Quib. I, 6.) H. d. P.

**) Diog. L. IX, 34.

**) Ueber sein Verhältniß zu diesem erzählt Diog. IX, 34 (vgl. mit II, 14) Widersprechendes, woraus nur hervorzugehen scheint, daß er Anaxagoras Schüler nicht gewesen, wie er sich denn auch von dessen, ihm bekannter Lehre sehr entfernt; obgleich er in Einigen mit ihm zusammenstimmt (Sext. Emp. VII, 140.) H. d. P.

23) Diogenes Laert IX, §. 41, 42. Vgl. 58. Sext. Emp. adv. math. VII, 140.

†) Man findet sie gesammelt bei Brucker a. a. O. p. 1179. Das Leben des Demokrit, welches die später entstandene Sage dem, ebenfalls fabelhaften, Weisen des Pythagoras entgegenstellt hat, Kennemanns G. d. Phil. I. 24.

von Schriften an, welche von logischen, moralischen, physikalischen, mathematischen, technologischen Gegenständen handeln, und das Verzeichniß kann aus andern Schriftstellern noch vermehrt werden. Euidas scheint aus der ganzen Menge, außer den Briefen, nur zwey als unbezweifelt ächt anzuerkennen, nemlich *μυς δία νομος* *) und *παρα φυσικον*:

(vgl. Seneca de ira II, 10., de tranq. an. XV, Juvenal X, v. 28 und mehrere Stellen bei Aelian V. H. wo er deswegen *γυμνασιος* genannt wird), läßt sich wohl auf den hitzigen Gleichwitz des weltverfahrenden Mannes zurückführen, welcher sich in seinem ganzen Leben, so wie insbesondere in seinen praktischen Beschriften und in manchen skeptischen Bemerkungen ausdrückt. Er liebte z. B. ein zurückgezogenes Leben (was nachher die Sage mit einer Uebertreibung dargestellt hat, die seinem maßhaltenden Sinne geradezu widerspricht); er betrachtete die Menschen mild, und hielt sie weniger für schlecht, als für thöricht (so konnte ihm wohl auch die *Gnomē*, die man unter den demokratischen Sentenzen findet, d. Orelli p. 84. *Ἀνθρώποις ὅτις ἢ ἀποδιδὼν τοῖς ἀνθρώποις* — angehören). Dieß alles drückte man wohl durch den köstlichen Ausdruck aus, er habe alles belacht, wie von dem Praxinos, seines mienendlichen Grinsens wegen, gesagt ward, er habe immer gelacht. Die durch Mißverständniß nun entstandene Sage erhielt wohl viele Nahrung durch den eben Auf, in welchen die Uebertreibungen (aber wie Demosthenes a. a. O. S. 263 bemerkt, erst in späteren Zeiten) wegen ihrer Thorheiten kamen. Ritter (Gesch. d. ion. Phil. S. 309 rechnet ihm jene Worte bei Clem. Alex. (vgl. Euseb. praep. X, 8. und Clem. Alex. II, 23) als Praetext an, und fällt ein höchst ungünstiges Urtheil über seinen Charakter, den wir doch fast nur aus seinen unten betrachteten Sittenpredigten erröthen können (vorher s. später.) Irthümer Mühen von sich findet man übrigens auch bei Parmenides und Empedokles. X. d. G.

*) Das Alterthum hielt dieß für sein trefflichstes Werk und erzählte, daß er wegen der Fortsetzung desselben von seinen Mitbürgern so reichlich belohnt worden sey, daß er seine, durch Reisen sehr vermischelten, bürgerlichen Verhältnisse dadurch wiederhergestellt, und großes Ansehen erlangt habe. (Vgl. Diog. I. II, 39. Athenaeus Lib. IV. C. 19. p. 168. u. Boyle in f. Wörterb.) Daß er in poetischer Prosa geschrieben, berichtet Sueton (orat. C. 20. u. de erat. I, 11. vgl. Suet. adv. mach. VII, 265.) auch läßt es sich aus seinem von Stephanus (poet. philol. in append.) und noch vollständiger von Orelli (opusc. graecor. antiquiorum. T. 1. Lips. 1819. p. 91 sqq.) gesammelten physischen und ethischen Bruchstücken erkennen. Der letzte hat auch mit Recht die meisten unter dem Namen des Demokrates vorkommenden *Gnomēn*, welche durch Kürze und antithetischen Stil sich vor jenen etwas auszeichnen, dem Demetrius, unter dessen Namen sie sich auch zum Theil beim Eubodius finden, zugeeignet. S. die Wort. Orelli zu dem genannten Werke p. IX. X. d. G.

τοῦ κοσμοῦ. Allein dieser Schriftsteller muß entweder die kritische Strenge zu weit getrieben haben, welches sonst sein Fehler nicht ist, oder er spricht nur von den zu seiner Zeit noch vorhandenen echten Schriften. Denn Thrasyllus, der unter dem Kaiser Tiber lebte, schrieb nicht nur eine Einleitung zu Demokrits Schriften, sondern theilte sie auch, wie Platon Dialogen, nach dem Inhalte in vier Classen, oder Tetralogien²⁴⁾. Sollten wohl alle diese untergeschoben gewesen seyn? Andere Schriftsteller als Plinius, Atravius, Sextus Empiricus²⁵⁾ erwähnen ebenfalls einige derselben. Wie wichtig wäre es für die Geschichte des menschlichen Verstandes und insbesondere der Philosophie, wenn diese Schriften noch alle vorhanden, oder doch ihr ausführlicher Inhalt bekannt wäre, um die Fortschritte der Cultur in der extensiven und intensiven Erkenntniß vollständiger übersehen, und mit dem vorhergehenden Zeitalter vergleichen zu können!

Demokrit besaß einen vieltumfassenden und durchdringenden Geist, Scharfsinn, Beobachtungsgeist und Beurtheilungskraft. Vorzüglich beschäftigte ihn die Naturkunde in allen ihren Zweigen; für sie sammelte er fremde Beobachtungen und Kenntnisse, unterwarf sie der Prüfung, stellte selbst Beobachtungen und Versuche an²⁶⁾. Bei dieser Richtung sei-

24) Diogenes Laert. IX, §. 45 seq. Eine besondere Anekdote erzählt dieser Schriftsteller §. 46. Plato habe die Schriften des Demokrit verbrennen wollen, aber einige Pythagoreer hätten es verhindert. Aber wer kann so etwas vom Plato glauben, der wohl eher an den Schriften der Sophisten diese Intoleranz würde ausgeübt haben. Die Pythagoreer stellten ihm vor, das Verbrennen thäte zu nichts; denn jene Schriften wären schon zu sehr verbreitet. Dies mußte sich erst Plato sagen lassen? [Vielleicht ging diese Anekdote von denen aus, welche sich des Plato Schwelgen über Demokrit erklären wollten. Auf. d. F.]

25) Dieser führt mit Euidas übereinstimmend eine Schrift des D. unter dem Namen *σπορυνησις* (f. Suidas a. h. v.) an, welche Belege und genaue Prüfungen des in seinen übrigen Schriften Vorgetragenen enthielt. S. Sext. Emp. ad Fabr. p. 399 not. G. A. d. F.

26) Vgl. Diog. L. IX, 37 u. 40. wo die Worte des Sillographen Ximon angeführt sind.

und Forschungsgeistes mußte ihm das Leucippische Atomensystem, welches das Studium der Natur durch Entfernung alles Ueberfinnlichen so sehr anregt und befördert, am willkommensten seyn. Sein denkender Geist fand in demselben Befriedigung, aber auch Stoff zum weitem Denken; er suchte daher theils das System noch mehr zu begründen, und einige Sätze kühnlicher zu beweisen, theils noch mehrere Untersuchungen und Beobachtungen anzuknüpfen, wodurch dasselbe erweitert wurde *). Zu dem Letzten gehören vorzüglich seine Gedanken über das Erkenntnißvermögen.

I. Leucipp's System gründete sich auf drei Begriffe: Atomen, leerer Raum und Bewegung. Keines von diesen drei Dingen sey entstanden. Er hatte aber ihre Ewigkeit nicht bewiesen, sondern aus dunkeln Gründen nur vorausgesetzt. Demokrit entwickelte diese. Zuerst machte er die Entdeckung, daß sich auch von der Zeit kein Anfang denken lassen; sie sey ewig, grenzenlos. Leucipp hatte dieses schon in dem Begriffe der ewigen Bewegung dunkel gedacht; Demokrit entwickelte diesen Gedanken zum deutlichen Bewußtseyn, und schloß daraus, daß nicht Alles entstanden, sondern etwas Ewiges seyn müsse ²⁵). Die Ewigkeit der Zeit war ihm also der Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung. Ihre Unendlichkeit schneidet jede Frage nach weitem Gründen ab. Denn erklären, warum etwas ist, ist so viel, als den Grund einer Sache angeben. Dieses findet

οιον ἀποκρίσας τε παρὰ τὸν αὐτὸν μὲν
ἀμφοτέρων ἀρχὴν, ἢ παρὰ πρῶτον αὐτῶν.

X. d. B.]

*) Die Ausbildung einer in dem Fortschreiten der Philosophie nothwendigen Weltansicht, eines wesentlichen Standpunktes im philosophischen Denken, ist Demokrits Verdienst; wir können also nicht, wie Ritter, in Demokrits Philosophie „nur sophistische Werberbauf“ erkennen.

X. d. B.]

25) Aristot. Physicor. VII, c. 1. καὶ διὰ τούτο ἀποκρίσας τε δεικνύσιν, ὡς αὐτῶν ἀρχὴν γυγασθαι τὸ γὰρ χρόνον ὡς αὐτῶν ἔχει.

aber nicht bei Dingen statt, welche immer gewesen sind, das heißt, welche unendlich sind. Man kann bei ihnen nicht fragen, warum sie sind, da sie immer gewesen sind³⁶⁾.“ Ungeachtet aber Gründe des Daseyns des Unendlichen unmöglich sind, so lassen sich doch Gründe für das Daseyn desselben, (Erkenntnißgründe) denken. Die letzten legitieme Dements nicht; es sucht vielmehr selbst das Daseyn der Atomen aus Gründen zu beweisen.

II. Nach dem Grundsatz: „aus Nichts wird Nichts, muß man nothwendig Atomen annehmen“). Denn wenn die Theilung niemals stille steht, und alles theilbar ist, so muß es möglich seyn, einen Körper nicht etwa ein oder zweimal, sondern unzählige Male zu theilen; und dann bleibt entweder Nichts übrig, oder Etwas. Im ersten Falle bestünde ein Körper aus Nichts, oder er wäre ein Nichts, das nur etwa den Schein von Etwas Wirklichem an sich hätte. Im zweiten Falle kann man fragen; was bleibt nach der unendlichen Theilung übrig. Quantität, Ausgedehntes (*μεγεθος*)? Dann wäre die Theilung noch nicht zu Ende. Oder Punkte? Aber Punkte sind nichts Ausgedehntes und geben keine Ausdehnung. Man setze noch so viele Punkte zusammen, es wird doch keine Ausdehnung, keine Erfüllung des Raums entstehen. Oder endlich Beschaffenheiten, z. B. Dicke, Schwere, die nur in Gedanken von einem Subjecte getrennt werden, aber einem Subjecte nur inhäriren können? Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, muß man annehmen, daß die Theilung nicht ins Unendliche fortgeht, daß folglich die Bestandtheile der Körper

36) Aristoteles de generatione animalium II, c. 6. εν αλλοις λε-
γεται, ουδα του δια τε του αναγκη, οτι λεγεται, οτι αλλοις
αι γινεται, και ταυτη εινα νομιζουσι. ουτω ειπασι. Απο-
στροφος. ο Αριστοτης, οτι του μεν οτι. και αλλοις
ουκ εστιν αρχη το δε δια τε. αρχη το δε και. αρχη
ουκ. οτι τα λεγεται τα δια τε. αρχη του τοιουτου τινος, το
εινα εινα φησι του αρχη του αρχη.

37) Diog. L. IX, 44.

nehmlich die Schwerkraft, bei, welche in geradem Verhältniſſe mit ihrer Größe ſteht. Die kleinern ſind leichter, die größern ſchwerer ²⁸⁾).

IV. Die Wirklichkeit des leeren Raums bewies Demokrit wahrſcheinlich auch mit eignen Gründen. Sie können aber von denen des Leucipp nicht abgeſondert werden. (Man ſehe oben S. 330 f.) *).

V. Ueber die Bewegung der Atomen hat Demokrit manche eigenthümliche Sätze, wodurch er das Leucippische System mehr entwickelte. Als Grundſatz nahm er an, „daß nur ähnliche Dinge auf einander wirken, wirken und leiden können; und daß auch unähnliche Dinge, inſofern ſie auf einander wirken, etwas Aehnliches haben.“ Das Wirkende und Leidende müſſe alſo dem Weſen nach gleichartig ſeyn ²⁹⁾. Aus welchen Gründen Demokrit dieſes behauptete, hat Ariſtoteles nicht angegeben. Die Gründe liegen wahrſcheinlich in dem Atomensysteme ſelbſt. Denn alle Atomen ſind ihrem Weſen nach gleichartig, und es giebt überall kein anderes Wir-

28) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. καὶ τοὶ βαρυτέρου γὰρ κατὰ τὴν ἰσχυρίαν εἶναι Δημοκρίτος ἑκαστον τῶν ἐδιαίρηται. Nach Stob. Ecl. Physic. Vol. I. p. 348. hätte Demokrit den Atomen alle Schwere abgeſprochen. Allein Ariſtoteles Zeugniß gilt mehr, [als dieſe ohnehin verdorbene Stelle, wiewohl auch Plutarch bei Epae. de praep. evang. XIV, 14 berichtet, Epikur habe erſt den Atomen Schwere hinzugefügt, was vielleicht ſeinen Grund darin hat, daß D. von der Schwere bei ſeinen Erklärungen wenig Gebrauch machte, wie auch Liedemann a. a. O. 268 bemerkt, und dieſe als eine untergeordnete quantitative Eigenschaft erſchien.] Zuf. d. F.]

*) Vielleicht gehört die von mir oben, nach Ariſt. Met. IV, 5, angeführte Anſicht dem Demokrit eigen an. S. m. Anm. zu S. 330. X. d. F.

29) Aristotel. de generatione et corruptione I, c. 7. Δημοκρίτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους εἰλεῖ μορὸς ἰδίαν, φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἑμῶν εἶναι, τὸ τε ποιοῦν καὶ τὸ πασχόν. οὐ γὰρ συγχωρεῖν τὰ ἑτερα καὶ διαφερόντα παύειν ὑπὲρ ἄλληλων. ἀλλὰ καὶ ἑτερα, ὅντα ποιεῖ τε εἰς ἄλληλα, οὐχ ἢ ἑτερα, ἀλλ' ἢ τανύτα τε ἰσχυρεῖ, πάντῃ τούτοις συμβαίνειν αὐτοῖς. [Aristoteles liefert im Fortgange dieſes Kapitels über dieſen Gegenſtand eine treffende Kritik.] Zuf. d. F.]

sen und Leiden, als Bewegung. Als Bewegung ist aber darin gleichartig, daß sie durch Berührung geschieht. Der bewegende und bewegte Körper sind also darin gleichartig, daß sie einen Raum einnehmen, und sich berühren. Eben daher machen die Atomen, weil sie unendlich der Zahl nach und alle ausgedehnt sind, ein unendliches Ganze aus, indem alle Theile einander berühren ²⁰). Vielleicht schloß

[20] Aristot. Physic. III, a. 4. Simplicius in Phys. Arist. p. 206. το γὰρ αὐτίκα, τοῦ πλὴθους μεγέθος ἐξορτῶν καὶ ὁμοειδῆ ὄντα, αὐτὰ καὶ ἀπερίττοις ὑλικῶν, αὐτίκων ποταμῶν μεγέθος τῇ αἰσθητικῇ. [Aristoteles berichtet nehmlich Phys. III, 4. Ὅμοιαι δ' αὐτίκα ποταμοὶ στοιχεῖα, καθάπερ ἀνθρώποι καὶ ζῴοντα, ὁ μὲν αὖ τὸν ἴσχυοντα, ὁ δ' ἐν τῇ παρυστηρίᾳ τὸν ἀχρηστῶν, τῇ αἰσθητικῇ τὸ αὐτίκων ποταμῶν ὄραται, daß also Democrit, indem er, wie Anaxagoras, unendliche Elemente (hier die Atome) setze, die er aber aus den überall vermischten Figuren bilde, damit auch ein durch Berührung zusammenhängendes Unendliches annehme. Es bleibt immer noch zweifelhaft, ob einer der genannten Philosophen jenen Satz wirklich ausgesprochen habe. Daß er aber aus ihrer Voraussetzung richtig gefolgert sey, zeigt die angegebene Erklärung des Simplicius, der auch noch den Satz des Theophrast hinzufügt: τὸ ποταμῶν πλὴθος ποταμῶν ὁμοειδῶν αὐτίκων λόγῳ αὐτῶν διαφερόν, ἢ καὶ τὸ μέγεθος αὐτίκων. Aber offenbar ist es nur weitere Folgerung des Aristoteles, wenn er hernach in der angeführten Stelle sagt, daß der (durch alle diese Atome gebildete) gemeinschaftliche (zusammengesetzte) Körper als Princip zu betrachten sey, welches nur durch Größe der Theile und Figur (in sich selbst) unterschieden sey: Ἀτομῶν δὲ αὐτῶν ἴσχυον ἐξ ἴσχυον γινώσκον τὸν ποταμῶν (hier bezieht sich auf den Unterschied der Lehre des D. und der des Anaxagoras); ἀλλ' ὅμως αὐτὸ τὸ ποταμῶν ὄραται ὡς αὐτῶν αὐτίκων. μεγέθος καὶ τὸ ποταμῶν καὶ ἀτομῶν διαφερόν, was Theophrast (S. 263 a. a. D.), ganz gegen den Zusammenhang und des Simplicius richtige Erklärung, von dem Gemeinbegriffe des Körpers versteht. Nun heist es aber in der oben (Anm. 4 S. 321) angeführten Stelle Ar. de Coelo I, 7. daß Leucipp und Democrit kein zusammenhängendes All, sondern Theilung der Körper durch das Vorne angenommen haben, und Aristoteles fragt in seiner Ethik de gen. et corr. I, 8, warum jene Atomen nicht eins werden, wenn sie sich einmal berühren. Man muß also annehmen, daß D. den Zusammenhang durch Berührung, von der absoluten Continuität (Simplicius nennt sie τῇ ἐνωσὶ συνεκτικῇ I. I.) unterscheidet, die letztere aber zufolge seiner Principien geläugnet habe, ohne doch Rücksicht darauf zu nehmen, daß die sich berührenden Atome daß durch Aggregation einen Körper bilden, bald nicht, und unter welchen Bedingungen sie sich verbinden oder losreißen.

Zuf. 4. 2.]

aber Demokrit aus jenem Satze auch die Gleichartigkeit der Atomen, wie Diogenes von Apollonia that, in welchem Falle er hätte bewiesen werden müssen.

Denokrit mußte, mit Leucipp, eine ewige Bewegung annehmen. Von dieser ursprünglichen Bewegung konnte er darum keinen Grund angeben. (S. oben S. 328.) Dies hinderte ihn aber nicht, nach den Ursachen der, abgeleiteten Bewegung zu forschen. Die Atomen sind undurchdringlich. Kein Atom kann mit einem andern zugleich in demselben Raume seyn. Jedes Atom widersteht daher einem andern, welches auf dasselbe einwirkt (*αντιρροια*); hieraus entsteht eine erschütternde, schwingende Bewegung (*παλμος*), welche sich andern anhängenden Atomen mittheilt. Dadurch aber entsteht eine wirbelnde Bewegung (*δίνη*), in welcher der Grund aller Bewegungen in der Welt liegt. Man begreift daraus, in wiefern Demokrit den Widerstand, und die Kreisbewegung (*δίνη*) für das Gesetz der Natur oder die Nothwendigkeit (*αναγκη*) hielt, durch welche alles in der Welt geschehen soll³¹). Uebrigens setzte er die Bewegkraft mit Leucipp vorzüglich in die runden Atome, das ist in die Elementartheile des Feuers³²). Zum Beweise dieses Satzes brauchte er die Sonnenstäubchen, welche in steter Bewegung sind³³).

VI. Gleich dem Leucipp ließ Demokrit in dem unendlichen Raume aus den unendlich vielen Atomen unendliche

31) Plutarch. de plac. Philosoph. I, c. 26. Δημοκρίτος (την αναγκη) την αντιστοιχίαν και πληρη της υλης. Stob. Eclog. Physic. Vol. I, p. 394. Δημοκρίτος ἐν γενος κινήσεως, το κατὰ παλμους, επιφαινο. Ferges p. 348. (τα πρώτα σώματα) κινεῖσθαι κατ' ἀλλήλοτροπίας ἐν τῷ ἀπείρῳ. Cf. p. 158. Diogenes Laertius IX, §. 45. πάντα δὲ κατ' ἀναγκην γινώσθαι, τῆς δεινῆς αἰτίας φωνῆς τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀναγκην λέγουσι. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 113. κατ' ἀναγκην καὶ ἐπο δεινῆς. Cicero de finib. I, 6. de fati c. 10 et 17. necessitate omnia fieri. (S. oben S. 332.)

*) S. oben Zusatz zu S. 329. Anm. 12.

32) Aristot. de Coelo III, c. 4. (S. oben S. 327. Anm. 9) de anima I, c. 2. (S. Anm. 26.)

Welten entstehen. Er setzte nur hinzu, daß diese Welten bald einander vollkommen ähnlich, bald unähnlich sind³³⁾.

VII. Es ist in diesem System so wenig, als in Lencipps Lehre irgend ein Grund zu entdecken, der diesem Philosophen hätte die Annahme eines göttlichen Wesens nothwendig machen können. Denn er hatte den Versuch gemacht, alles aus mechanischen Ursachen zu erklären, der zwar uns nicht, aber gewiß seinem Urheber Genüge that, weil er sich noch nicht zu dem teleologischen Standpunct erhoben hatte, und die Natur nur aus natürlichen Ursachen zu erklären wünschte³⁴⁾. Auch war schwerlich noch für ein göttliches Wesen in dem Umfange der Welt eine Stelle übrig. Um die Gottheit sich als Naturwesen zu denken, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten, dazu war die gesammte Natur schon zu sehr zerlegt und analysirt; man fand nichts mehr daran zu bewundern und anzustaunen, nachdem man angefangen hatte, die Welt wie ein Kartenhaus aufzubauen. Der große Eindruck des Ganzen war verschwunden. Und was sollte eine Gottheit in einer Welt, die ohne Mitwirkung derselben entstanden, und nur nach physischen Gesetzen fortbauerte oder in ihre Bestandtheile zerfiel? Es läßt sich bei Demokrit weder ein theoretisches, noch ein practisches Interesse denken, welches ihn zur Annahme einer Gottheit hätte bestimmen können, wenn nicht etwa diese Idee, die sich in jedem nicht ganz rohen Menschen findet, ihn zu einer Inconsequenz verleitet hat. Daraus mögen sich vielleicht auch die schwankenden Zeugnisse alter Schriftsteller und die widersprei-

33) Cicero Acad. Qu. IV, c. 17. Innumerabiles esse mundos et quidem sic quosdam inter se non similes, sed undique perfectos et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus intersit: itemque homines. Plutarch, decret. philos. II, 1. [Diog. L. IX, 44. *Απειροὺς τε εἶναι κόσμους, καὶ γὰρ τοὺς καὶ φθαρτοὺς.* Zus. d. G.]

34) Aristot. de generatione animalium V, c. 8. *Δημοκρίτος δὲ τοὺς ἄνεκα αἰτίας λέγειν, πάντα ἀναγεῖν εἰς χρεῖαι ἢ φωνάς, οὐκ ἔστιν αὐτοῖς, οὐ μὲν ἀλλ' ἄνεκα τινος οὐκ.*

tenden Erklärungen der Neuern erklären lassen *). Jedoch können wir diese Sache nicht näher untersuchen, bis wir Demokrits Philosophie über die Natur der Seele und der menschlichen Erkenntniß dargestellt haben.

VIII. Die Seele ist die Ursache der Bewegung und des Denkens. Beides glaubte Demokrit aus den Atomen und ihrer Verbindung erklären zu können. Er hatte den runden Atomen, ihrer Form wegen, vorzügliche Bewegkraft beigelegt; natürlich erklärte er auch die Seele für solche Atomen. Denn er glaubte die Seele könne kein Vermögen haben, den Körper zu bewegen, wenn sie nicht Kraft habe, sich selbst zu bewegen. Was das Denken betrifft, so leitete er dieses von eben jenen Atomen, oder dem Feuer ab; aus welchen Gründen, hat Aristoteles nicht mit angemerkt *),

35) Plutarchus de decretis philosoph. II, 3. *Ἀνιοκρίτος δὲ καὶ Ἐπιχονοπος, καὶ ὅσοι τὰ ἀτομὰ μαρτυροῦνται καὶ τὸ κενόν, οὐτὶς αὖ ψυχόν, οὐτὶς πρῶτον δὲ διοικεῖν δαί (κόσμον), φασὶν δὲ τινὲς ἀλόγως.* Derselbe Schriftsteller widerspricht sich aber, wenn ex. I. c. 7. sagt: *Ἀνιοκρίτος τὸν τοῦ θύου ἢ τοῦ σφαιροειδέος, τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν.* Eben dasselbe haben wahrscheinlich aus einer Quelle Stobaeus (s. oben Anm. 19) Galenus und Cyrillus contra Iulianum I, c. 4. [Die Stellen des Pseudoplutarch lassen sich sehr gut also vereinigen, daß dieser in der ersten Stelle, in welcher er von den Atomisten überhaupt redet, die Beseelung der Welt als eine in dem Geiste dieses Systems in der zweiten den eignen Anschauung anknüpft.] Nach Sextus Empiric Cicero de natura Deor. I, c. 2 deren Urbilder, und unsere Empfindungen betrachtet. [Darüber s. weiter unten] meistens für einen verkäpft oder für einen Hylozoisten und der speculat. Philos. I B. S. 1.

*) Doch bemerkt Aristoteles wiederholt (de anim. I, 2.) daß Demokrit *ψυχὴ* (worunter doch nur die Lebenskraft zu verstehen ist. S. oben S. 334) und *νοῦς* (Schlachthin (ἀνθρώπος) identisch gesetzt habe. Er fügt als Grund hinzu, *τὰ γὰρ ἀλγύδα σπας τὸ σπασσόμενον* (vgl. auch die Stelle des Arist. de gen. et corr. I, 2. Anm. p. S. 327); womit er anzeigt, daß das Denken nur Wahrnehmen, und so nur Eins mit dem Leben sey. Dies erklärt auch das hinzugefügte: *διὰ καὶ τὸ ποιεῖν τὸν νοῦν, ὡς ἔστιν καὶ τὸ ἀλλοπεποιῶν. οὐ δὲ χρεῖται τοῦ νοῦ, ὡς ἀνθρώπος τὴν περὶ τὴν ἀλγύδα.* Hiermit stimmt auch die Ansicht des Demokrit, daß er (nach dem Pseu-

einleuchtend, daß die Wärme, welche mit dem thierischen Leben verbunden ist, den Demokrit auf diesen Begriff leitete. Er betrachtete diese Wärme als Bedingung des Lebens, und da die Seele als Ursache desselben gedacht wird, so war sie nach seinem Begriff ein Feuer. Bei dem Tode zerstreuen sich die Feueratome, die Wärme verliert sich nach und nach, und das Leben hört auf. Jedoch bleiben auch in toten Körpern noch einige zurück, welche aber zu dem Leben nicht hinreichend sind. Nach diesem Begriffe von Seele konnte Demokrit auch sagen, daß in allen Körpern gewissermaßen etwas von Seele ist; denn in allen sind Feueratome²⁷⁾. Aristoteles setzt noch die Bemerkung hinzu, daß er die Empfindungs- und Denkraft nicht unterschieden, sondern für einerlei gehalten habe, welches er auch nach dieser Vorstellungsart von dem Wesen der Seele thun mußte. Gleichwohl versichert

plac. Philosoph. IV, c. 19. führt dieselbe Stelle auch an, und belehrt uns zugleich, daß Demokrit von jenem Sage nur Gebrauch machte, um die Entstehung des Schalls und der Stimme zu erklären (indem er annimmt, daß die Lufttheile in Körpern von ihnen entsprechenden Figuren zusammengeedrängt, und mit ähnlichen Theilen herangeschleudert würden.) Demokrit führt zwar die Vorstellungen der fünf Sinne auf die Elemente zurück, (wo?) aber daraus folgt noch nicht, daß er auch die Seele als ein Aggregat von Atomen aller Elemente betrachtet habe. Dazu kommt noch, daß Demokrit, so wenig als Leucipp, für die übrigen Elemente, das Feuer ausgenommen, besondere Atomen angenommen hat; er hätte dann die Atomen nicht als aller Qualität beraubt betrachtet, und nicht alle Beschaffenheiten aus der Art der Zusammensetzung der Atome erklären können.

37) Plutarch. de plac. Philosoph. IV. c. 4. *Ὁ δὲ Δημόκριτος καὶ τὸν πῦρ φησὶ ψυχῆς καὶ αἵματος, καὶ τὰ ζῷα τῶν ὑμῶν, διότι οὐ διαφανὲς τὸ πῦρ θερμὸν καὶ ἀσθενέστατον μίγξει, τοῦ πλῆθους δυνάμενον.* [Es streitet dieses auch nicht damit, daß in der aus Sextus in der vorigen Anm. 36 angeführten Stelle von *αὐρα* die Rede ist, weil hier von einer zurückgebliebenen Lebenskraft gesprochen wird; noch mit der Annahme, daß die *ψυχή* sich mit dem Tode zerstreue. (Plut. de plac. IV, 7. Stob. ecl. p. 924.) Wohl aber würde damit die Stelle bei Arist. de plantis I, 1 streiten, in welcher berichtet wird, daß Demokrit mit Empedocles und Anaxagoras auch den Pflanzen Denk- und Erkenntnisvermögen (*νοῦν καὶ γνῶσιν*) beigelegt habe; wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der Stelle des Sextus, der Gegensatz von *ζῷον* und *αὐρα* in der Sprache des gewöhnlichen Lebens gebraucht sep. Auf. d. G.]

Plutarch, Demokrit habe das Vernunftvermögen in die Brust, die Sinnlichkeit in den ganzen Körper gesetzt³⁸⁾). Ungeachtet beide Angaben nicht mit einander übereinzustimmen scheinen, so könnte es doch seyn, daß beide mit einander bestehen könnten. Denn allerdings unterschied Demokrit zwischen Empfinden und Denken, ob er gleich wieder beides dadurch vermischte, daß er das eine, wie das andere, für ein leidendes Empfangen der Vorstellungen hielt. Um daher doch einen Unterschied übrig zu lassen, konnte er das Empfangen vielleicht an verschiedenen Stellen vorgehen lassen.

IX. Alles Vorstellen, sowohl das Empfinden als das Denken, beruhet darauf, daß der Seele die Gegenstände ihres Vorstellens gegeben werden. Von allen Körpern gehen gewisse Ausflüsse, welche mit ihnen Aehnlichkeit haben, oder Bilder (*εἰκόνες*) aus; sie sind überall verbreitet; die Seele empfängt diese, und stellt sich dann die Dinge vor³⁹⁾). Dies ist die Grundlage seiner

38) Plutarch. de plac. Philosoph. IV, c. 4. *Δημοκρίτος, Εὐκλείδης διμύσῃ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσιν ἐν τῇ θώρακι καθ' ὁρίμνον, τὸ δὲ αἰσθητὸν καὶ ὅλην τὴν στήθεα τοῦ σώματος διασπαρμύνην*. Vielleicht ist der Text verderbt. Der Anfang des folgenden Kapitels stimmt auch nicht damit überein, da es in demselben heißt: Plato und Demokrit haben die Grundkraft der Seele in den ganzen Kopf gesetzt. [Sext. Emp. adv. math. VII, 349 berichtet: οἱ δὲ ἐν ὅλῳ τῷ σώματι καὶ στήθεα τινες κατὰ Δημοκρίτου, und da dieser Bericht mit der Vorstellung des Demokrit von der ψυχῇ (S. m. Anm. zu S. 347) vollkommen übereinstimmt; so ist derselbe vorzuziehen. Dabei konnte Demokrit doch annehmen, daß sich die Lebens- und Denkkraft an einigen vorzüglichen Stellen des Körpers vorzüglich äußere, und hierin müßte die letzte Stelle des Pseudoplatarch der ersten vorgezogen werden. Zus. d. H.]

39) Plutarch. de plac. Philosoph. IV, c. 8. *Διωνυσίος, Δημοκρίτος τὴν αἰσθητικὴν καὶ τὴν νοητικὴν γινώσκουσαν εἰδωλικὴν εἰσόδον προσπαρτάων. μηδὲν γὰρ ἐπιβάλλειν μηδενάου χωρὶς τοῦ προσπαρτάου εἰδωλίου*. Cicero de divinat. II, c. 67. de finib. I, 6. [S. auch m. Anm. zu VIII. S. 327 und die in derselben angeführten Stellen. Mit Recht bemerkt daher Aristoteles de sensu et sensib. d. 4. (S. Anm. 43.) daß Demokrit nebst andern Naturforschern alles Wahrnehmen zu einem Fühlen mache (*πάντα τὰ αἰσθητὰ αἰσθάνονται*) d. i. auf Berührung zurückführe. Seine Lehre von den

Theorie des Vorstellens. Das Auge besteht aus Wasser; dieses ist das Medium des Sehens. Denn jene Bilder, welche allenthalben umherflattern, brücken sich in dem Wasser des Auges ab, und bilden dadurch Kopien von den Dingen. Das Hören geschieht vermittelst der Luft. Der hörbare Gegenstand bringt durch seine Erschütterung die Luft in Bewegung, welche eine jener Bewegung analoge Form annimmt, und so bis in das Gehörorgan kommt.^{39b}). Die Farben und die Geschmacksempfindungen beruhen ebenfalls auf den verschiedenen Gestalten der Atomen und den durch sie hervorgerufenen Eindrücken⁴⁰). Diese durch äußere Gegenstände erzeugten Bewegungen dauern auch dann noch fort, wenn die Gegenstände nicht mehr auf den Menschen wirken, so wie im Wasser eine wirbelnde Bewegung, die durch einen Körper entstanden, auch nach Entfernung desselben, sich über die Oberfläche verbreitet, und immer flackernde Schwingungen erzeugt. Daraus entstehen Träume, welche wegen der größten

Bildern hatte D. wahrscheinlich in der Schrift, welche Diog. L. IX, 47 anführt (vgl. Fabric. Bibl. Gr. lib. II. C. XXIII) vorgetragen. Wozu aber beibringt ist es, wenn Ritter in seinem Handbuche der Gesch. der Phil. S. 129 in dieser Lehre die geistig magnetische Einwirkung in die Ferne erkennt. Auf. d. F.

39b) Arist. de sensu c. 4. *Ἀφρορ. ὅτι οὐ μὲν ἔδωκεν εἶναι φωνή (οὐ μὲν) λέγει καὶ οὐκ ὅτι οὐκ οὐκ τὸ ὅσον εἶναι τὴν ἐμφάνειν, οὐ καὶ οὐκ.* Diog. L. IX, 44 *ὅσον δ' ἡμῶν κατ' εἰδωλὸν ἐμφάνειν.* Plat. L. I. IV. C. XIII. *Ἀφρορ., Ἐπικουρὸς κατὰ εἰδωλὸν εἰσφάνειν φωνή τὸ ὅσον οὐκ εἶναι.* [Die Stelle des Pseudo-Plutarch, welche unser Verf. auf das Hören zu beziehen scheint, nennt den Epikur als den, welcher diese Lehre vorgetragen. Da indessen die obige Erklärung des Hörens sowohl der allgemeinen Erklärung der Empfindung in voriger Stelle, wo Demokrit und Epikur als mit einander übereinstimmend genannt werden, als auch der Analogie zwischen Hören und Sehen, und dann insbesondere derjenigen, welche zwischen dem Hören und Tönen nach Demokrits Erklärung der Stimme statt findet, angemessen ist, so kann man dem Demokrit auch jene Erklärungsweise beilegen. — Nach einer solchen Theorie des Vorstellens kommt auch die Erfindung der Künste von außen. Vgl. Aristot. de solert. anim. T. II. p. 974. Auf. d. F.]

40) Aristoteles de sensu c. 4. *τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τραχὺ φησὶν εἶναι, τὸ δὲ λευκὸν εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀναγιγναι τοὺς χυμούς.*

Ruhe und Stille in der Nacht lebhafter wahrgenommen werden⁴¹⁾.

So sonderbar diese Vorstellungsart von den Bildern ist, so ist doch nicht zu leugnen, daß Demokrit damit einige scharfe, obgleich einseitige Blicke in das Vorstellungsvermögen gethan habe. Seine Bilder sind nichts anders, als Vorstellungen der productiven Einbildungskraft, welche aus dem Mannichfaltigen der Wahrnehmungen ein Schema des Gegenstandes bildet. Nur konnte Demokrit sie nicht als Producte des menschlichen Geistes erklären, und leitet sie daher aus der Wirkung äußerer Dinge her, ohne nachweisen zu können, wie diese Bilder in die Seele kommen⁴²⁾. Als Materialist, der nur die Körperwelt für wirklich hält, mußte er behaupten, daß ohne Bilder sich überhaupt kein Gegenstand denken lasse, und der Gegenstand dem Verstande gegeben seyn müsse. (S. Anm. 39a.) Diese Theorie verkennt also die erste Function der Einbildungskraft und des Verstandes.

Ungeachtet aber Demokrit das Empfinden und Denken nach jenen Begriffen für gleichartig erkennen mußte, denn beides ist ein Empfangen der von Außen erregten Bilder, so konnte ihm doch auf der andern Seite der Unterschied zwischen dem sinnlichen und verständigen Vorstellen nicht ganz unbekannt bleiben, nur daß er ihn nicht in der wahren Quelle aufsucht, sondern ihn mehr aus den Vor-
aussetzungen seines Systems ableitet. Er behauptet: die sinnlichen Vorstellungen sind alle trügerlich und falsch, und sie stellen uns kein Ding dar, wie es an sich

41) Aristoteles de divinat. per somnium c. 2. ἀπὸ τοῦ γὰρ διὰ τὴν τῆς κινήσεως τοῦ ὕδατος, ἢ τὸν αἵρα, τοῦτο δ' ἕτερον κίνησις καὶ παύσιμος δ' αἵρου, συμβαίνει τὴν τοιαύτην κίνησιν ποιεῖναι μέχρι τινός, τοῦ κινήσαντος οὐ παρόντος· οὕτως οὐδὲν καλῶς κίνησιν τινα καὶ αἰσθῆσιν ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς ἐνυπνιαζομένης, ἀφ' ἧν καὶ ταῦτα εἰδωλὰ ποιεῖ καὶ τὰς ἀπόρροιας καὶ ὅπῃ δὴ εὐχὴν ἀφικνουμένης, μᾶλλον αἰσθῆσιν εἶναι· νυκτὶ γὰρ, διὰ τὸ μὲθ' ἡμέραν φερόμενας διαλυεῖσθαι, — καὶ ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἰσθῆσιν διὰ τὸν ὕπνον· διὸ καὶ τῶν μικρῶν κινήσεων τῶν αὐτῶν αἰσθάνεσθαι καθεύδοντας μᾶλλον, ἢ ἐγρηγορούσας.

42) Nach seiner angeführten Theorie beruhen sie auf der Bewegung, welche der Seele mit den Atomen der äußern Dinge gemeinschaftlich ist.

ist; hingegen denkt der Verstand allein die reine Wahrheit, und erkennt die Dinge, wie sie sind. Denn es gibt nichts Reales in der Welt als die Atomen und das Leere; da nun diese nicht von den Sinnen wahrgenommen, sondern nur gedacht werden, und da die Atomen von allen Beschaffenheiten entblößt sind, welche den Sinnen erscheinen, (s. oben S. 342) so erkennen auch die Sinne nichts von dem wahren Wesen der Dinge. Alles, was die Sinne wahrnehmen, ist wandelbar und veränderlich. Der Honig schmeckt zwar den meisten Menschen süß, aber doch auch einigen bitter. Dem Honig kann also weder Süßigkeit, noch Bitterkeit als Eigenschaft zukommen, sondern beides ist nur eine Affection des Gemüths, welcher in dem Objecte nichts zum Grunde liegen kann, als die Atomen und ihre bestimmte Verbindung. Alles, was die Menschen empfinden, ist daher nur in der Meinung (*νομῶ*), das Gedachte allein in der Wahrheit (*εἰρη*)⁴²⁾.

42) Sext. Emp. adv. Mathem. VII, §. 135. Δημοκρίτος δὲ, ὅτι μὲν ἀναίρει τα φαινόμενα ταῖς αἰσθηταῖς, καὶ τούτων λέγει μὴδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀληθείαν ἀλλὰ μόνον κατὰ δοξάν. ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὐαῖν ὑπαρχειν τὸ ατομὸν εἶναι καὶ κενόν. νόμῳ γὰρ φησὶ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροίη· εἰρη δὲ ατομὰ καὶ κενόν. ἀπὸ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τα αἰσθητὰ· οὐκ ἐστὶ δὲ κατὰ ἀληθείαν ταῦτα· ἀλλὰ τὰ ατομὰ καὶ τὸ κενόν. [Kürzer führt Diog. L. IX, 72 dasselbe Bruchstück an. Die dem Demokrit eigenthümlichen Ausdrücke, mit welchen er jenen Gegensatz aussprach, erklärt derselbe Diogenes IX, 44 in den Worten ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων ατομὸν καὶ κενόν. τὰ δ' ἄλλα πάντα νομίζεσθαι und §. 45 noch deutlicher: ποιητὰ δὲ νομίζεσθαι εἶναι φῦσι δὲ ατομὰ καὶ κενόν. Vgl. auch Galen. de elementis Lib. II. Ed. Bas. p. 46. Zuf. d. §.] VIII, §. 184. Δημοκρίτος μὴδὲν ὑποκινεῖσθαι φησὶ τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ κινεσθῆναι τινὰς αἰσθητῶν εἶναι τὰς ἀντιλήψεις αὐτῶν. καὶ οὕτω γλυκὺ τι περὶ τοῖς ἐκτός ὑπαρχειν, οὐ πικρὸν ἢ θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ λευκόν, ἢ μέλαν, οὐκ ἄλλο τι τῶν πασῶν φαινόμενων. παθὼν γὰρ ἡμῶν ἢ ὀνοματίζεσθαι ταῦτα. Vgl. Hypotypose. Pyrrhon. I, §. 213. II, 6. Den wahren Grund dieser Behauptung führt aber Sextus adversus Mathematicos. VIII, §. 6 an. οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημοκρίτον, μόνον τα νοητὰ ὑπενοήσαν ἀληθὴ εἶναι. ἀλλ' ὁ μὲν Δημοκρίτος, διὰ τὸ μὴδὲν ὑποκινεῖσθαι φῦσι

Leunemanns G. b. Phil. I. Xp. 3

Für einen bloßen Schein konnte indessen Demokrit die sinnlichen Vorstellungen doch nicht erklären, wie Sextus will. Denn dazu hatte er keinen Grund. Er konnte nur soviel behaupten: was wir durch die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen, kommt ihnen an sich nicht zu, weil die Atomen von allen sinnlichen Beschaffenheiten entblößt sind. Und wie hätte er auch ohne die größte Inconsequenz an den Versuch denken können, die sinnlichen Vorstellungen und ihre Gegenstände auf ihre objectiven Gründe die Ausdehnung, Größe, Gestalt der Atomen zurück zu führen, welchen ihm Aristoteles wirklich beilegt? 43) Oder wie hätte er, wie wir gleich

αισθητον των τα παντα συγκρινεσθαι ατομων, ποσης αισθητης ποιητος ερημων εχουσων φυσιν.

- 43) Aristoteles de sensu c. 4. Δημοκριτος δε και οι πλειστοι των φυσιολογων, οσοι λεγουσι περὶ αισθησεως, ατομωτατον τι ποιουν, παντα γαρ τα αισθητα αττα ποιουν. — οι δε, τα ιδια εις ταυτα αναγουσιν ωσπερ Δημοκριτος. — το γαρ λευκον και το μαλαν το μεν τραχυ φησιν ειναι, το δε, λειον. εις δε τα σχηματα αναγει τους χυμους. Stäublin in seiner Geschichte des Skepticismus S. 195 glaubt darin den Satz zu finden, der Sinn des Gefühls sey nach Demokrit der einzige glaubwürdige, weil er die äußern Gegenstände und am nächsten bringe, weil er bei allen Sinnen zum Grunde liege, und uns solche Eigenschaften der Körper bekannt mache, welche schon zum Begriffe eines Körpers gehören. — Das ist aber ein Irrthum. Demokrit hatte den Sinn des Gefühls von andern nicht unterschieden, und was diesem Sinne zugeschrieben wird, gehört für das Gebiet des Verstandes. Daher ist es auch kein Widerspruch Atomen zu behaupten, und doch dem Sinne des Gefühls objective Wahrheit abzusprechen. Vgl. Liebmann Geist der spekulativen Philosophie. 1 B. S. 281. [Hält man sich genau an des Aristoteles Aussage, so ergibt sich, daß nach ihm D. alles Wahrnehmbare auf Berührung zurückführte, womit aber nicht unmittelbar ein Lehrsatz des D. über den Vorzug des Gefühlsinnes, — denn alle Sinne trügen, — sondern die Beurtheilung der Lehren der alten Physiker ausgesprochen ist, die sich aus der Annahme einer Verbindung der Dinge durch mechanische Bewegung consequent ergibt. Demokrit sah alles Wahrnehmen wie eine von außen kommende Berührung an, und nun forschte er nach dem, was die eigentlichen und objectiven Bedingungen der Berührungen seyen, und fand, von den subjectiven Affectionen (αἰσθησις wie er es nannte, vgl. die Stelle des Sextus Adv. 42) absehend, als

sehen werden, dennoch eine sinnliche, obgleich verworrene Erkenntniß behaupten können? Und darauf führt uns endlich auch seine Vorstellungsart von dem Ursprunge der sinnlichen Vorstellungen und der Begriffe. Beide sind Producte äußerer Gegenstände, oder vielmehr die Gegenstände von beiden sind die Bilder, Producte und Ausflüsse von wirklichen Dingen. Der Unterschied beider kann nur darin bestehen, daß bei dem Denken die Bilder von den Atomen rein und unvermischt der Seele gegeben werden; bei den sinnlichen Vorstellungen hingegen mit dem, was sie in dem Gemüthe wirken, mit den Affectionen der Sinnesorgane vermischt sind, welcher Zusatz den objectiven Gehalt überwiegt, und daher verdunkelt; die ersten sind Bilder von den Dingen selbst, die zweiten Bilder von den Wirkungen der Dinge auf den Menschen. Locke's ursprüngliche und abgeleitete Eigenschaften beruhen im Wesentlichen auf derselben Vorstellungsart.

Es gibt also nach ihm eine doppelte Erkenntniß: die sinnliche und die Verstandeserkenntniß. Demokrit nennt die erste die dunkle (*σχοτιν*), die zweite die ächte, wahre (*γυμνιν*). Die dunkle Erkenntniß, zu welcher das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Fühlen gehört, entdeckt nichts von dem reinen Seyn der Dinge; ist wandelbar und veränderlich, und daher kann sie auch nicht zum unwandelbaren Kriterium der Wahrheit dienen. Denn ein Gegenstand erscheint einem Menschen oft ganz anders, als dem andern, ja ein und derselbe Mensch wird nicht selten

solche allgemeine Bedingungen die Atomen und das Leere. Wie nun aber dann ein Denken möglich sey, da es nach seiner Ansicht doch die sinnliche Wahrnehmung voraussetzt, und von den Bildern ausgeht (vgl. die Stelle Anm. 39a) ist hieraus nicht klar. Aber gewiß ist es, daß er dasselbe als reine Auffassung des Phänomens, der gegebenen Erscheinung ansah; sonst hätte er den Grundsatz, welchen Aristoteles mehrmals wiederholt (S. m. Anm. 34. S. 347) nicht aufstellen können so *αληθες κιναι εν τω φαινομεναι*. Und hiernach ist auch Sextus Ansicht zu bestimmen. Auf. d. d. J.

von einem Objecte auf verschiedene Art afficirt. Von allen diesen sinnlichen Vorstellungen ist entweder gar keine wahr oder es ist uns doch zum wenigsten unbekannt, welche es ist. Die echte, eigentliche Erkenntniß durch den Verstand gibt allein gültige Urtheile über die Wahrheit 44).

Hieraus muß die Angabe des Diotimus von drei Kriterien der Wahrheit berichtigt werden. Demokrit nahmlich behauptete, nach diesem Schriftsteller, die Erscheinungen wären die Kriterien der Erkenntniß (der nicht sinnlichen Dinge; die Begriffe die Kriterien für die Wahrheit in Untersuchungen, und die Gefühle für das Begehren und Verabscheuen 45). Das erste Kriterium ist ent-

44) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 138. εν δε τοις κανοσι δυο φησιν ειναι γνωσεις. την μιν δια των αισθησεων, την δε δια της διαποιας· την μιν δια της διαποιας γνησιον καταγει, προσμυριωνων αυτη το πιστον εις αληθειας κρισιν· την δε δια των αισθησεων σκοτιην ονομαζει, αφαιρουμενος αυτης το προς διαγνωσιν του αληθους απλανεας. §. 139 λεγει δε κατα λεξιν. γνωμης δε δυο εισιν ιδεαι, η μιν γνησιη· η δε σκοτιη. και σκοτιης μιν τα δε συμπαντα, οφεις, ακοη, οδμη, γευσις, ψαυσις. η δε γνησιη, αποκεκρυμμενη [αποκεκρυμμενη] δε ταυτης. Ειτα προσκρινων της σκοτιης την γνησιην επιφαιρει λεγων· οταν η σκοτιη μη πακι δυνηται μητε ορην επ' ελευτον, μητε ακουειν, μητε οδμασθαι, μητε γευσθαι, μητε εν τη ψευσι αισθανεσθαι. αλλ' επι λεπτοτερον. οικουν και κατα ταυτον ο λογος εστιν κριτηριον, ον γνησιην γνωμην καλει. Aristot. Metaph. IV. c. 5. ει δε πολλοις των αλλων ζων ταυαντια περι των αυτων φαινεσθαι και ημιν· και αυτοι δε εκαστω προς αυτον ου ταυτα κατα την αισθησιν αι δοκειν. ποια ουν τούτων αληθη η ψευδη, αδηλον. ουδεν γαρ μαλλον ταδε η ταδε αληθη, αλλ' ομοιως. διο Δημοκριτος τε φησιν, ητοι ουδεν ειναι αληθες, η ημιν γ' αδηλον. Diese Gedanken gehören wohl unbrzweifelst dem Demokrit an. Denn Sextus Hypotypos. Pyrrhon, 1, §. 213 sagt: Demokrit habe sich des Ausdrucks ου μαλλον bedient. [S. m. Zusatz zu Anm. 43.]

45) Sextus Emp. adv. Mathem. VII, §. 140. Αισιμος δε τρια κατ' αυτον ελεγει ειναι κριτηρια. της μιν των αδηλων καταληψιως, τα φαινόμενα, ως φησιν Ανοξαγορας, ον επι τούτω Δημοκριτος επαινει· ζητησιως δε την σπουδαν· περι παντος γαρ, ω και, μια αρχη το ειδικαι περι οτου εστι η ζητησις· αιρασιως δε και φυγης, τα παθη.

weder unrichtig oder nicht bestimmt genug dargestellt; denn wie konnte Demokrit die Empfindungen, die nur etwas Subjectives sind, als tauglich zur Bestimmung des Nichtsinnlichen erklären? Der Zusatz, daß Demokrit diese Behauptung vom Anaxagoras angenommen, macht diese Angabe noch verdächtiger, da Anaxagoras eben so wenig als Demokrit nach seinen Grundsätzen so etwas behaupten konnte. Man muß daher entweder für *αδηλων δηλων* lesen, oder *καταληψις* in einer andern Bedeutung nehmen, so, daß dieser Satz herauskommt: die sinnlichen Eigenschaften der Dinge können nur nach den subjectiven Vorstellungen beurtheilt werden *).

Sextus führt noch einige Aeußerungen an, nach welchen Demokrit überhaupt an aller Erkenntniß gezweifelt, und dem Menschen das Vermögen, Wahrheit zu erkennen, schlechterdings abgesprochen haben soll; er führt sie mit den eignen Worten des Philosophen an, und nennt die Schriften, aus denen sie genommen sind. Da sich an ihrer Richtigkeit nicht zweifeln läßt, so ist nur die Frage, wie sie mit seinen übrigen Behauptungen, welchen sie zum Theil widersprechen, zu vereinigen sind. Es ist daher wahrscheinlich, daß sie sich nicht auf jede Erkenntnißart, sondern nur auf die sinnliche beziehen. Ungeachtet dieses nur Vermuthung, keine Gewißheit ist, weil die Stellen aus dem Zu-

*) Nach meiner Ansicht lassen jene Worte des Diotimus einen, in die Lehre des D. vollkommen passenden Sinn zu; und es bedarf keiner Veränderung derselben. Denn D. setzt das Wahre in die Erscheinung (s. Zusatz zu Anm. 43) sonderet aber davon die subjective Empfindung ab. Da diese das Vorliegende und Nächste ist, so muß die Erkenntniß des Wahren in der Auffassung des Verborgnen bestehen; wie denn auch Aristoteles in der Anm. 44 citirten Stelle sagt: entweder (da die Empfindungen sich mehrmals immer widersprechen) sey nichts wahr, oder das Wahre sey unverborgen (*αδηλων*). Freilich reducirt sich dann die Wahrheit auf die häßliche Annahme der einfachen Körpertheile und dessen, was damit zusammenhängt. — Die Beziehung auf Anaxagoras erklärt sich durch die Aeußerung, welche ihm bei Arist. Met. IV, 5 beigelegt wird, die Dinge seyen den Menschen so beschaffen, wie sie sie nähmen. A. d. P.

zusammenhänge gerissen sind; so sind doch einige davon so beschaffen, daß sie auf diese Vermuthung führen ⁴⁵).

X. Wir kehren jetzt zu Demokrits Gedanken von den Göttern zurück. Der Begriff von höhern, den Menschen an Macht und Einsicht überlegenen Wesen schien diesem Philosophen so merkwürdig zu seyn, daß er zuerst unternahm, den Ursprung desselben aufzusuchen; freilich nicht in der Zukunft, sondern in äußern Veranlassungen. Die eine Quelle ist die Unwissenheit der Menschen. Donner, Blitz, Mond- und

46) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 136. „ἡμῶς δὲ τῶ μὲν εἶναι οὐδὲν ἀγνοεῖς συνισμεν, μεταπει-
τον δὲ κατὰ τὴν αἰσθητικὴν διαθήκην, καὶ τῶν ἐπεισ-
χόντων, καὶ τῶν ἀντιστηρίζοντων.“ Hier ist offenbar
die Rede von der sinnlichen Erkenntniß, wie auch die Einleitungs-
worte des Sextus anzeigen. Und weiter heißt es „εἴτι μὲν οὐ
ὅτι οἷον ἑκάστος εἰσιν, ἢ οὐκ εἰσιν, οὐ συνισμεν,
πολλὰ καὶ δεδηλωται.“ §. 137. ἐν δὲ τῷ περὶ ἰδίων (ιδω-
λῶν), γινώσκουσιν τὴν χρηφῆσιν ἀνθρώπων τῶ δὲ τῶ
κακῶν, ὅτι εἰσὶν ἀπηλλοτριῶνται καὶ πύλιν, δηλοῖ μὲν
δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι εἰσὶν οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδε-
νός, ἀλλ’ ἐπιρρομὴν ἑκάστοισιν ἡ δόξις καὶ εἰ-
καστοὶ δηλοῦνται, ὅτι εἰσὶν οἷον ἑκάστος γινώσκου-
σιν, ἐν ἀπορῇ εἰσιν. καὶ οὗ ἐν μὲν τοιούτοις πάσαν ἀχέον
κινεῖ καταλήπειν, καὶ μόνον ἐξαιρετικῶς καθάπτεται τῶν αἰσθητικῶν
Diogenes Laert. IX; §. 72. εἰσὶν δὲ οὐδὲν ἴδμεν ἐν βυθῷ
γῆς ἢ ἀληθείας. Hierher kann man auch folgende Stelle rechnen,
in welcher Metrodorus aus Chios, Schüler des Demokrit,
der in den Hauptsätzen ihm gleich dachte, angeführt wird. Cicero
Acad. Questionum L. IV. c. 23. Ille (Democritus) verum
esse plane negat: esse sensus quidem (non) obsecuros dicit
nec (et) penebricosos (sic enim appellat eos, qui hunc maxime
est admiratus, Chius Metrodorus initio libri, qui est de natura).
Nego inquit, scire nos, sciamusne aliquid, an nihil
sciamus: ne id ipsum quidem nescire aut acire,
scire nos; nec omnino, sitne aliquid, an nihil sit.
Wenn man diese, zum Theil verdorbene Stelle mit den aus Sex-
tus angeführten vergleicht, so wird es einleuchtend, daß Cicero
Alles übertrieben hat; was um so leichter geschehen konnte, da
diese Gedanken aus ihrem Zusammenhange gerissen sind. Die Be-
ziehung auf die Sinnenerkenntniß ist aber doch auch hier
nicht ganz verwischt. Mit der Anmerkung 44 angeführten Stelle
des Aristoteles ist es eben so gegangen. Man übersah die Bedin-
gung, unter welcher Demokrit behauptet hatte, es gebe keine Wahr-
heit, oder sie sey uns doch unerkennbar, welches nur von den Ge-
genständen der Sinne gilt, und gab dadurch der Behauptung eine
Allgemeinheit, welche sie beim Demokrit nicht haben konnte.

Sonnenfinsternisse nebst andern großen Naturerscheinungen, welche die Menschen aus natürlichen Ursachen nicht erklären konnten, leiteten zuerst die Menschen auf den Glauben von Göttern, weil sie diese für die Ursache jener Erscheinungen hielten ⁴⁷⁾). Hierdurch ist eigentlich nichts erklärt. Denn wenn die Menschen die Götter für Ursachen dieser Begebenheiten hielten, so hatten sie schon Begriffe von denselben *).

Eine andere Erklärung vom Ursprunge dieses Begriffs bezieht sich auf seine Lehre von den Bildern, und wahrscheinlich gab er dieser vor jener den Vorzug ^{**)}). Gewohnt Alles aus Atomen zu erklären, und auch alle Vorstellungen von ihrer Einwirkung abzuleiten, blieb er auch hier dieser Vorstellungsart getreu. Das Object und die Ursache der Vorstellungen von Göttern sind gewisse Aggregate von Atomen; mit denen das Universum angefüllt ist, oder vielmehr nur Bilder und Ausflüsse aus solchen Aggregaten (*εἰδωλα*), die daher auf verschiedene Weise die Menschen berühren, ihre Sinne afficiren und dadurch Vorstellungen erwecken können. Ver-

47) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 24. *εἰσι δὲ οἱ ἀπὸ τῶν γινόμενων κατὰ τὸν κόσμον παραδουζῶν, ὑπαγορευόμεναι εἰς ἐννοίαν ἡμᾶς ἐληλυθάναι θεῶν· ἀπ' ἧς φαίνεται δοξῆς καὶ ὁ Δημόκριτος ὁρῶντες γὰρ, φησὶ, τὰ ἐν τοῖς μετεωροῖς παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροχὰς καὶ ἀστραπὰς, κεραυνούς τε καὶ αὐτῶν ἀννοοῦς ἦλλον τε καὶ ἀέληνης τέλειψας, εἰδυματούργα, θείους οἰομένοι τούτων αἰτίους εἶναι.*

*) Aber D. will wohl auch nur sagen, sie nahmen Ursachen an, und nannten sie Götter. H. d. S.

**) Vielleicht lassen sich doch beide in einer Erklärung vereinigen, wenn man nehmlich annimmt, daß jene Bilder aus Erscheinungen jener Art entstanden seyen, wie denn jene Bilder überhaupt auf Wahrnehmungen beruhen. S. oben S. 352. Dieß stimmt auch mit den Vorstellungen der griechischen Volksreligion von den Göttern. So lesen wir z. B. bei Clemens Alexandr. (Strom. Lib. V. p. 589. Vgl. admonitio ad gentes p. 45) in Beziehung auf Jupiter die Stelle des Demokrit: *ἤδη δὲ, ὡς εἶπεν, ὑπ' αὐτοῦ ὁ Δημόκριτος εἶναι τινὰς οὐλοῦντας γρυφὰς τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ ἀνατίσαντες τὰς χεῖρας ἐνταυθα, ὃν νῦν ἡμεῖς καλοῦμεν οἱ Ἕλληνας. πάντα Ζεὺς μύθεται καὶ παντ' αὐτοῦ οἶδε, καὶ δίδωσι καὶ αἰσθάνεται, καὶ βλάπτει οὗτος τῶν πάντων* (wiewohl nicht anzugeben ist, ob D. mit dem letztern Satze seine eigene Meinung aussprach. H. d. S.

möge solcher Bilder erklärte er auch die Träume. (Vgl. Anm. 41). Unterbessen hatten jene manches besondere an sich. Sie haben eine Menschengestalt, aber zugleich eine ungeheure Größe, so daß einige die ganze Welt umfassen könnten; sie sind zwar nicht unzerstörbar, doch auch nicht leicht zerstörbar; sie können den Menschen in sichtbarer Gestalt erscheinen, mit ihnen sprechen; sie zeigen diesen die Zukunft an. Es giebt zwey Arten derselben; einige sind nehmlich wohlthätig, andere ungünstig. Durch diese Bilder allein haben die Menschen die Vorstellung von Göttern erhalten⁴⁸⁾. Daß es Demokrit mit diesen Vorstellungen ein Ernst war, erhellt daraus, daß er selbst wünschte, nur glückliche Bilder möchten ihm zu Theil werden, und daß er die Divination, d. i. das Vorherwissen künftiger Ereignisse, daraus erklärte⁴⁹⁾.

48) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 19. Δημοκρίτος δὲ εἰδὼλα τῶν φησὶν ἐμπλάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς τῶν μὲν εἶναι εὐκατοποῖα, τὰ δὲ κακοποῖα. ἐνθὺν καὶ εὐχεται τοῖς λου(χ)ῶν τυχεῖν εἰδῶλων εἶναι δὲ τὰντα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη, καὶ δυσφθάρτα μὲν, οὐκ ἀφθάρτα δὲ, προσημαιοῦν δὲ τὰ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, θεωροῦμενα καὶ φαντάς ὡς αἰετῶν. οὐδὲν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντας οἱ παλαιοὶ, ἐπειροῦσαν εἶναι θεῶν, μηδὲν ἄλλου παρὰ τὰντα οὗτος θεῶν, τοῦ ἀφθάρτου φύσιν ἔχοντος. Vgl. §. 42 [wo er sie nennt εἰδῶλα ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφύνη καὶ ἀνθρωποειδεῖς. Mit dieser Vorstellungswelt ließe sich wohl die ihm (Antonin. et Max. Sermon. 3. Orelli fragm. 127 p. 118) beigelegte Bemerkung vereinigen, οὐκ ἀφορμαὶ κινουμένων ἀνθρώπων εἰς θεῶν ἐπιμαλίσαν, τιμωρίαν δυσουβίας, καὶ γυνήος ευκατοποῖας ἀφορμαί, wenn nicht andere dieselbe dem Philosophen Sextus beigelegten. In einer andern Sentenz (frag. 49) wo es heißt: die Menschen bitten von den Himmlischen Gesundheit, aber sie können das Vermögen nicht, welches sie selbst dazu in sich tragen, und verschleudern sie durch Unmäßigkeit,“ wird offenbar die abergläubische Verehrung der Götter beschränkt. Zuf. d. §.]

49) Plutarchus de defectu oraculor. c. XVII. ed. Hatt. Vol. IX, p. 526. εἰ δὲ Δ., εὐχομένης εὐλογῶν εἰδῶλων τυχεῖται, θεῖος ἢ ἑτεροδυστραπὴ καὶ μετὰ θεῶν γινώσκων ἔχοντα προαιρέσεις τινὰς καὶ ὅρμας. v. Aetolii Pauli Vol. II, p. 168. Δημοκρίτος μὲν γὰρ τυχεῖσθαι φησὶ θεῶν, ὅπως εὐλογῶν εἰδῶλων τυχεῖται, καὶ τὰ συμφύλα καὶ τὰ χρηστὰ μάλιστα ἡμῶν ἐν τοῦ περιέχοντος, ἢ τὰ σφύλα (nach ἀνδρῶν σφύλα) καὶ τὰ σπῆλαι συμφορῆται, λόγον οὐτ’ ἀληθῆ, καὶ πρὸς πειραστούς ἐκφορῶντα δεισιδαιμονίας εἰς φιλοσοφίαν μεταβάλλων. — Cicero de divinatione, 1, c. 5.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Vorhandenseyn der Vorstellungen von Göttern, die Erscheinungen der Göttergestalten in den Träumen, Ahnungen und Vorhersagungen der Zukunft der einzige Grund war, warum Demokrit Götter annahm. Und warum sollte man dieses nicht glauben, da auch der Glaube an die Fortdauer der Seele bei Vielen auf ähnlichen Gründen beruhte? Diese Vorstellungsart streitet auch gar nicht mit den Grundsätzen seines Systems, sie schließt sich vielmehr an dieselben an. An der Bildung und Regierung der Welt können die Götter in diesem Systeme keinen Antheil haben; er schließt sie daher davon aus, und erniedrigt die Götter herab zu dem Range der Dämonen, die eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Die Atomen sind das einzige Reale. Diese Götter sind daher Aggregate von Atomen^{*)}, denen nicht gänzliche Unzerstörbarkeit zukommt. Ueber die übrigen Eigenschaften finden wir nichts angemerkt, und es ist daher problematisch, ob er sie als denkende Wesen gedacht

*) Da Demokrit unter den Atomen den feurigen einen Vorzug beilegt, wegen ihrer Bewegkraft, weshalb er auch die Seele (s. oben S. 348 und Anm. 36) als feurige Natur ansah; so begreift sich, warum man auch seine Gottheit vorzugsweise für ein feuriges Wesen gehalten hat. — Unter den Sentenzen, die man dem Demokrit beilegt, kommen einige Stellen vor, in welchen von den Göttern die Rede ist. So wird in einer Stelle bei Stobäus (eccl. eth. C. IX, b. Orelli fragm. 121) gesagt: die Götter geben sonst und jetzt den Menschen alles Gute, das Böse und Schädliche aber weder sonst noch jetzt; denn dieß ziehen sich die Menschen durch ihre Blindheit und Unwissenheit zu — nemlich durch schlechten Gebrauch des Guten (Siehe fragm. 119). Dieß bezieht sich aber offenbar auf die Vorstellungen der Menschen von den Göttern. Diese Eigenschaft der Wohlthätigkeit, die mit Naturgöttern noch zu vereinigen ist, wird dagegen den Göttern auch in andern Stellen beilegt, z. B. in der Sentenz (Anton. et Maxim. Serm. παρὶ εὐρυνομίας; b. Orelli No. 136.) Οὐκ ὁμοίον ἔχει δ' ἀνθρώπος τὸ ἐν νόμῳ, ὅταν τὸ ἐν νόμῳ μὴ κατηλεύτεται, καὶ τὸ εὐρυνομίᾳ καὶ ἀληθείᾳ; vielsagender ist schon die Sentenz (bei demselben; Orelli fragm. 125.) Οὐκ ἄξιον οὐ ποιεῖν τὸ μᾶλλον ἀναξίον αὐτοῦ πράττειν. serner (fragm. 52) μόνος θεοφιλὴς, ὅστις ἔχθρον τὸ ἀδικεῖν. Fragt sich auch, ob einzelne dieser Sentenzen nicht spätern Ursprungs sind: so ist es doch nicht undenkbar und unwahrscheinlich, daß sich D. durch religiöse Ahnung und sittliche Ueberzeugung über sein Atomensystem erhob. K. d. F.

habe; man müßte dieses denn daraus schließen, daß sie die Zukunft vorher verkünden, und daß sie Cicero *imagines animantes* nennt ⁵⁰).

Cicero führt noch mehrere Dinge an, denen Demokrit eine göttliche Natur beigelegt haben soll, nemlich die menschliche Erkenntnißkraft, und die in dem ganzen Universum verbreiteten Grundstoffe der Denkkraft. Er nennt außerdem verschiedene Arten von göttlichen Bildern ⁵¹); aber was er davon sagt, ist viel zu kurz und unbestimmt, als daß man Demokrits Gedanken deutlich daraus zu erkennen vermöchte. Es ist übrigens die Frage, ob Cicero den Demokrit auch recht verstanden, und erklärt hat.

Demokrit schränkte sein Nachdenken nicht auf Gegenstände der Natur ein; sondern auch die moralische Natur des Menschen zog seine Aufmerksamkeit auf sich. Er hatte verschiedene Schriften moralischen Inhalts geschrieben, deren Titel Diogenes anführt. Unter diesen war die Schrift *εὐστω* und *περὶ εὐδυνίας* unstreitig die wichtigste *). Die wenigen

50. 51) Cicero *Natura Deor.* I, c. 43. Tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse universitati rerum: tum principia mentis, quae sunt in eodem universo: tum animantes imagines quae vel prodesse nobis solent, vel nocere: tum ingentes quasdam imagines, tantaeque, ut universum mundum complectantur extrinsecus, c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, serumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur?

*) Der bei Diogenes 2. angeführte mythische Titel *περὶ Αἰαλιδίας* scheint wohl der eigentliche Titel der demokritischen Schrift über die Glückseligkeit gewesen zu seyn. (Cf. Hippodamus in Galei opusc. mythol. phys. et eth. p. 662) Nach Fabricius (bibl. Gr. T. I. p. 804) war die Schrift in 9 Bücher getheilt, deren jedes seine eigne Ueberschrift hatte, 3. B. *εὐδυνία*, *ἀταραξία*, *ἀσάμψια*; das letzte Buch aber habe die Ueberschrift *εὐστω* gehabt. Dieses ist nicht ganz wahrscheinlich, wenn wir erwägen, daß (3. B. nach Clem. Alex. Strom. Lib. II) eben die *εὐδυνία* von Demokrit selbst *εὐστω*, *ἀσάμψια* genannt wurde; vgl. Cicero de fin. V, 29, welcher die *εὐδυνία* durch *tranquillitas animi*, die *ἀσάμψια* durch *animus terrore liber* übersetzt u. Diog. L. (Anm. 53.) A. d. P.

Fragmente, welche noch vorhanden sind *), lassen uns mit Grund vermuthen, daß ihr Inhalt mehr Klugheitslehre, als eigentliche Moral war **). Er ging nicht von einem absoluten moralischen Gesetz, sondern von dem höchsten Gute, als dem Zweck aller Handlungen aus. Das höchste Gut war ihm Gleichmüthigkeit (*eudumia*,

*) Seitdem hat man mehrere ethische Stellen des Demokrit gesammelt, welche größtentheils in den Sermonen und Eklogen des Stobäus, Antoninus und Maximus (bei dem letztern mit verändertem Dialect) aufbewahrt und wahrscheinlich aus verschiedenen Büchern jenes Philosophen geschöpft worden sind. S. m. Anm. zu S. 338. X. d. F.

52) Diogenes Laert. IX, §. 46. Menegius daselbst. Stobaeus Sermon. CI und Seneca de tranquillitate animi c. 2, 12. hat den Anfang aufbewahrt. Bei Stobäus heist er im Originale *τον εὐδυνιασθαι μάλιστα χρὴ μὴ πάλλα πρᾶσσειν* (*πρᾶσσειν*), *μητε ἰδίῃ, μητε ξυγῇ, μηδ' ὅς' ἐν προση ὑπὲρ τῶν δυνάμειν πρᾶσθαι τὴν ἑαυτοῦ καὶ φρενὶν· ἀλλὰ τοσαύτην εἶναι φύλακην, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβιλλουσης, καὶ ἐς τοῦτον ὑπογυομένης τοῖς δόμοις, κατετιθεσθαι, καὶ μὴ πλεονεξοῦν τῶν δυνάμειν. ἢ γὰρ εὐνομένη ἀσφαλεστέρον τῆς μεγάλουχης.* [Die erstere Hälfte dieser Stelle ist meist falsch verstanden worden, weil man sich nicht an die Worte des Demokrit genau gehalten, sondern ihm die Meinung, die man aus seiner Lehre folgerte, untergelegt hat, nemlich man müsse sich aller anstrengenden und aufopfernden Thätigkeit enthalten, um der Gemüthsruhe theilhaftig zu seyn. Aber Demokrit sagt nur, man solle nicht zu Vieles und über sein Vermögen thun wollen. Er empfiehlt also beim Handeln eine verständige Schätzung seiner Kraft. Er fordert aber eben so auch an andern Orten auf, bereitwillig zu seyn zu gerechten und geselligen Handlungen (fragm. 120 bei Orelli l. I. T. 1. p. 117) und die Wahrheit und Unschuld muthig zu vertheidigen (ib. fragm. 150 und 72) spricht von ernstlichen Bemühungen (vgl. fragm. 56, 58. Plutarch. adv. Colot. p. 628; fragm. 144) vom Bettler im Guten (146) fordert zum Wohlthun auf (fragm. 134—138) und rühmt die Freundschaft. (fragm. 158 f. 160. 168 ff.) Da übrigens Demokrit das Ethische nicht auf allgemeine Bestimmungen zurückführte, sondern nur in Sentenzen aussprach, so erklärt sich, warum es in der Aristotelischen Metaphysik XIII. (da V. XI) 4. heist, unter den Physikern habe Demokrit das Ethische nur wenig berührt, wiewohl der Zusatz dunkel ist, „und er habe gewissermaßen das Warme und Kalte bestimmt,“ wenn nicht die Stelle etwa zu übersetzen ist: denn von dem Physischen hat Demokrit nur wenig berührt (d. h. allgemeine Bestimmungen, wie sie Sokrates über die Tugenden aufstellte, hat Demokrit im Physischen nur wenige gegeben), wie das Kalte und Warme. X. d. F.]

zustand) eine ruhige heitere Stimmung der Seele, die weder durch Furcht noch durch andere Gemüthsbewegungen gestört wird²⁹⁾. Die Mittel dazu sind Selbstbeherr-

63) Diogenes Laert. IX, §. 45. τοιοῦτος δ' οὐρανοῦ τῆς οὐδ' οὐρανοῦ, οὐ
τῆς οὐρανοῦ οὐρανοῦ τῆς ἡδοῦς, ὡς πρὸς παρὰ τοὺς οὐρανοῦς
δοξαίοντο, ἀλλὰ ποῦ δ' ἡ γὰρ τῆς οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ ἡ γὰρ τῆς οὐρανοῦ
ὅσοι μαθητὰς ταυτοῦ τῆς οὐρανοῦ, ἡ δὲ οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ, ἡ δὲ οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ
ποδοῦς. οὐρανοῦ δ' οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ οὐρανοῦ
(J. B. σταυροῦ, οὐρανοῦ, οὐρανοῦ C. Menage Xamertum
gen zu dieser Stelle und die Xam. zu C. 362.) Die oberrührte
hiesige Furcht, welche er als ein Hinderniß der Gemüthsruhe be-
trachtete, war wohl der Glaube an die Fortdauer der Seele und
die Strafen des künftigen Lebens, worüber er ein Buch geschrieben
hatte. Diogenes L. IX, §. 46. [Der Verf. meint die Schrift περὶ
τοῦ οὐδ' οὐρανοῦ. Eine Stelle, welche sich auf letzteres bezieht, ist
auch bei Stobäus (Serm. CXIX; bei Orelli fragm. 114 p. 115)
aufbehalten; nemlich die: ἄριστος οὐρανοῦ φρονεῖς διαλέγεσθαι οὐ
οὐρανοῦ οὐρανοῦ, οὐρανοῦ δὲ τῆς οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ
καὶ τῆς οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ, περὶ
δὲ καὶ τοῦ καὶ τῆς οὐρανοῦ μὴ οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ. Es
geht daraus hervor, daß Demokrit die (gewöhnliche) Vorstellung
eines jenseitigen Zustandes nach dem Tode aus Unkenntniß der Nei-
tze und Gewissensangst ableitete. — Was übrigens die οὐδ' οὐρανοῦ
oder οὐρανοῦ des Demokrit überhaupt anlangt, welche ich mit Wohl-
gemuthigen überlegen möchte, so haben wir über dieselbe höchst
wahrscheinlich einige Originalstellen aus den Werken des Demokrit,
welche unser Verf. übersehen hat: nemlich Stob. ecl. eth. Lib. II. C. VII.
p. 75 (bei Orelli fr. 113 p. 116.) Οὐρανοῦ, περὶ τοῦ, οὐρανοῦ
οὐρανοῦ οὐρανοῦ, οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ, περὶ δ' οὐρανοῦ οὐρανοῦ
(bei Stobäus); τῆς οὐρανοῦ Stob. hinc καὶ οὐρανοῦ, καὶ οὐρανοῦ, καὶ
οὐρανοῦ, οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ οὐρανοῦ δ' οὐ-
ρανοῦ καὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ καὶ τοῦ
οὐρανοῦ τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ οὐρανοῦ οὐρανοῦ. Die erste
Hälfte der Sentenz stimmt auch mit der Demokritischen (bei
Orelli p. 30 No. 6.). Was aber Demokrit zuletzt von der Unsterb-
lichkeit der Seele der Lust sagt, erklärt sich durch eine andere
Stelle bei demselben Stobäus (Serm. V; bei Orelli fr. 25 p. 97)
ἡ δὲ οὐρανοῦ οὐρανοῦ, ἀλλὰ τῆς οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ οὐρανοῦ
womit auch die in der Xam. 53 angeführte Beschreibung stimmt,
welche Diogenes L. von der οὐρανοῦ des Demokrit giebt. Der eine
Charakter dieser οὐρανοῦ spricht sich auch in der Sentenz (Stob.
serm. V; b. Orelli fragm. 90) aus: ἄριστος οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ
οὐρανοῦ ὡς πλείονα οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ οὐρανοῦ οὐρανοῦ
δ' οὐρανοῦ, καὶ τῆς οὐρανοῦ τῆς οὐρανοῦ καὶ οὐρανοῦ οὐρανοῦ,
welche Sentenz daher Weiners a. a. O. S. 729 ohne Grund für
verdächtig hält. Demokrit nemlich konnte, auch abgesehen von dem
Zustande des Menschen nach dem Tode, die vergänglichem und
flüchtigem Güter von den edlern und ewigen mit

(Schung), Staup des Gegenwärtigen, Gleichgültigkeit gegen das Abwesende⁷⁾, Mäßigung

beschrieben, was er auch in mehreren andern und aufbewahrten Sentenzen thut. So sagt er z. B. nach Cimonis Alexandr. Poedag. Lib. I. p. 81 ed. Sylh. *μαγειν σωματος ποιοειν σωματιν' ομαρον δε πομπην μακρον σωμασπαστου*. So auch in den Sentenzen des f. g. Democritus (v. Orelli anat. 2, 3, 25, 73 p. 80 oqq.) Bgl. ferner die Lobpreisungen der Wahrheit (bei Orelli fr. 177, f. p. 126) und der *σωφρονης* (ib. fr. 4.) Die Empfehlung der Wahrhaftigkeit (fr. 60) Bescheidenheit (fr. 61) des Fleißes und der Sparsamkeit (fr. 62) der Bedachtigkeit, (fr. 134, 136 — 138) der weisen Ertragung des Geschicks (fr. 104) und Gerechtigkeit, und was er dagegen von der Genußsucht (fr. 60) Habsucht und Genußsucht (fr. 30 ff. 92) sagt. Am stärksten erklärt er sich gegen Ungerechtigkeit (vgl. fr. 32 f. 33, 67, 75, 93.) Sind die Sentenzen, in welchen er die Eudaimon vor sich selbst empfiehlt (Stob. serm. XLIV und XXXI; bei Orelli fr. 59 und 75) dem Demokrit wirklich angehörig, wozu wir jedoch keinen Grund zu zweifeln haben, ferner die demokritische No. 9, 27 p. 80 f. bei Orelli, so ist die Meinung seiner moralischen Vorschriften fast bewundernswürdig. — Zunächst streicht tritt in den Aussprüchen, die ihm beigelegt werden, eine heitere Lebensanschauung, welche auf Zufriedenheit, Mäßigkeit, Frugalität und Gerechtigkeit gegründet ist, hervor, so daß er die Feste auch als Festsetzer empfiehlt (fr. 167). Zugleich ist Mäßigkeit (*σοφρονη*) und Fleiß (*σπουδη*) in seiner Lehre sehr wichtig (vgl. fr. 60 *εργη δε σπουδη μακρον αυδουν*. *Σοφια ην οντως οφρα*) und unter den demokritischen Sentenzen fr. 68 bei Orelli p. 86 *αυλων αυτ' αυτα το σωμα εμαρτολη δε νου ελαιοεις ου ποτ' οντα*. Ist hiermit der Verstandigkeit in der Tugend des Demokrit eine große Bedeutung eingeräumt, welche auch in der dem Democritus beigelegten Sentenz, No. 79 bei Orelli, ausgesprochen wird, so ist diese Tugend doch andererseits frei von Pedanterie; sie gestattet nicht nur Wechsel zwischen Geschäft und Erholung, (ein Leben ohne Feste ist ein langer Weg ohne Wirtshaus, sagt eine *Θομη* bei Stobaeus serm. XIV; bei Orelli p. 100 fr. 45); sie sagt auch: man muß sparen und entbehren, und zu seiner Zeit auch Aufwand machen können. Die *αλγεια*, welche er dem Menschen zur Aufgabe macht, ist daher auch nicht Noth, sondern durch den Trost der Vernunft hervorgerichtet, wie auch (wenn auch nicht mit den eignen Worten des Demokrit) gesagt wird (vgl. Orelli fr. 166 p. 126.) Auf. d. f.)

7) So heist es, vielleicht in Beziehung auf Heraklits *Θομη* (oben m. A. 95?) *Θυμω μαγεσθαι ην χαλεπον, αυδον δε το σωματιν αυδουσιων* (Stob. serm. XI; bei Orelli fr. 52) und die Befriedigung seiner selbst wird für den herrlichsten Sieg erklärt (fr. 133.) Doch könnte die erste Sentenz auch wohl dem Heraklit vollständig angehören.

8) Bgl. bei Orelli fr. 11, 46, 99, 123 wo die Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Besiz empfohlen wird und fr. 107 f. wo von den Arten der Fassung die Rede ist.

A. d. f.

des Genusses und Beobachtung des Mittelmaaßes in allen Dingen *), ein ruhiges Leben, Enthaltung von Geschäften, welche Anstrengung erfordern **) u. s. w. Wir führen nur noch einen Gedanken an, zum Beweis, daß Demokrit auch über die Gesetzgebung und den Grund derselben nachgedacht habe. Die Gesetze, sagte er, würden Jedermann freien Gebrauch seiner Willkühr lassen, wenn nicht jeder Mensch eine Neigung hätte, andere zu beleidigen ⁶⁴).

*) Ueber die Mäßigkeit vgl. bei Orelli fr. 23. 24. 49 und wo von der Frugalität (62) und von der Beschränkung der Bedürfnisse die Rede ist (fr. 38, 161 ff.) Was seine Ansicht über das Maßhalten anlangt, so steht damit in Verbindung die Ansicht, daß das Böse aus dem Guten durch Uebermaß und Mißbrauch (s. m. Anm. zu S. 361) komme. Vgl. fr. 118 und 119 ferner 47 und 48, p. 100, wo es heißt: das Seltenste ist das Angenehmste, aber durch Uebermaß wird das Angenehmste unangenehm. A. d. F.

**) Daß dieß durch Mißverständnis dem Demokrit zugeschrieben wird, habe ich in dem Zufage zu Anm. 52 bemerkt. Man hat hierher auch die Stelle gezogen, in welcher Demokrit es nicht für rathsam hält, selbst Kinder zu zeugen, weil ihr Besitz mehr Sorgen und Unannehmlichkeiten als Freude verursache; weshalb er den Begüterten rathet, lieber fremde Kinder zu adoptiren, die man sich auswählen könne. Vgl. Clem. Strom. II, 23. p. 503. Allein Demokrit spricht in diesen, wie in mehreren andern Sentenzen z. B. über die Weiber (83 b. D.) oft nur die Resultate seiner Erfahrung und Menschenbeobachtung, nicht unmittelbar ethische Vorschriften aus; und der letztere Theil dieser Stelle erklärt den Sinn hinlänglich; was auch mit der bekannten Sentenz übereinkommt *Ευνοια απολαΐζει μικρήν εἰσοδον γὰρ ἀνθρώπου ἐκ ἀνθρώπων* (bei Orelli No. 28 vgl. p. 508.) Eben so scheint es nur eine Beobachtung zu seyn die er ausspricht, wenn er von den Mängeln des Alters spricht z. B. bei Orelli (fr. 172) und doch auch dem Alter Vorzüge vor der Jugend beilegt (fr. 173 f.) A. d. F.

64) Stobaeus Sermoa. CXXVIII. *Οὐκ ἐν ἐκείνῳ οἱ νόμοι ἔχουσιν καὶ ἰδίαν εἰσοδον, ἀλλὰ καὶ ἕτερος ἕτερον ἀνυμναῖται. ἄριστος γὰρ στασιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται.* [Vgl. mit Stob. serm. XLI. Auch über das Herrschen und die Eigenschaften des Herrschers (bei Orelli fr. 78 f. u. 148) wie über das Gehorchen (sententiae Democra- tiae bei Orelli sent. 13, 40) ferner über die Pflicht des Richters (fr. 151) stellt er treffende Bemerkungen auf. Am meisten würde jedoch das Interesse der sogenannten Constitutionellen die Sentenz auf sich ziehen, *Οὐδὲμία μηχανὴ τῇ τινι καθεστῶτι εὖ μὴ καὶ ἀδικεῖν τοὺς ἀρχοντας, ἢ καὶ πάντες ἀγαθοὶ ὦσιν οὐδὲν γὰρ ἄλλο τοῖς ἢ τοῖς αὐτοῖς ἐφ' ἑαυτοῖς γιγνέσθαι.* da

Demokrit hatte mehrere Schüler, welche sein System bald unverändert, bald mit einigen neuen Bestimmungen weiter verbreiteten. Der berühmteste war Metrodor aus Chios *), der nicht mit andern dieses Namens verwechselt werden darf. Nach dem, was Sertus und Cicero von ihm anführen, mußte er zu den Skeptikern gezählt werden. Denn er sagte: wir wissen nicht, ob wir etwas erkennen oder nicht erkennen; wir wissen nicht, was das Wissen oder Nichtwissen ist, ja nicht einmal das, ob etwas wirklich ist oder nicht⁵⁵⁾. Ob es mit diesem Skepticismus so ernstlich gemeint war, können wir nicht wissen, da diese Stelle aus dem Zusammenhange gerissen ist, und gar keine Gründe für diese Behauptung angeführt sind.

Aber es ist kaum wahrscheinlich, daß Metrodor ein solcher Zweifler gewesen sey; da er von den Hauptsätzen des Atomensystems mit dem Demokrit überzeugt war, und nur in einigen Folgerungen abwich⁵⁶⁾. Außerdem haben wir oben gesehen, wie Demokrits skeptische Äußerungen mißverstanden und gegen die Meinung des Philosophen ausgebeugt worden sind, welches seinem Schüler um so eher begegnet seyn kann, da seine Zweifel fast mit denselben Worten ausgedrückt sind. — Außer diesen nennen wir noch den Messus aus Chios, Dio-

ὅτι πως οὕτω καὶ τὰντα κοσμηθῆναι, ὅπως δὲ μηδὲν ἀδικεῖν, ἢ καὶ παντὶ σταλῇ τοὺς ἀδικούντας, μὴ ὑπ' ἐκείνοις γινώσθαι, ἀλλὰ τις ἢ θύσμος ἢ τι ἄλλο σμύνει τὸ τὰ δίκαια ποιεῖν. (Stob. perm. XLIV; bei Orelli fr. 77. p. 106. Zusf. d. Φ.)

*) Nach andern des (später angeführten) Messus Schüler Diog. IX, 58: X. d. Φ.

55) Sextus adversus Mathematicos VII, §. 48. ἀνείλον μὲν αὐτο (τὸ κινήσιον) — καὶ Μ. ὁ Χίος. 88. §. ὅτι εἶπεν, οὐδὲν ἴσμεν, οὐδ' αὐτο τούτο ἴσμεν, ὅτι οὐδὲν ἴσμεν. [Wahrscheinlich aus derselben Quelle (schöpste Diog. L. IX, 58 und Euseb. praep. ev. XIV, 19. Zusf. d. Φ.) Cic. Acad. Qu. IV, c. 23 (Anm. 46.)

56) Simplicius in Physica Aristotelis p. 7a. καὶ Μητροδόδος δὲ ὁ Χίος πρὸς σχεδὸν τὰς αὐτὰς τοῖς περὶ Δημοκρίτου ποιεῖ, τὸ πλεονες καὶ τὸ κενον τὰς πρώτας αἰτίας ὑποθέμενος ὡς τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ μὴ οὐ γινώσκει. περὶ δὲ τῶν ἄλλων ἰδίαν τὰς ποιεῖται τὴν μεθόδον.

menes oder Diogenes von Smyrna, Diagoras den Atheisten*), Anaxarchus den Zeitgenossen Alexanders des Großen**), und Mausippheus, den Lehrer des Epikur***).

Achter Abschnitt.

Philosophie des Anaxagoras.

Anaxagoras ist eben so merkwürdig durch seine Verdienste um die Philosophie als durch seine Schicksale. So wie sein Begriff einer von der Welt abgesonderten höchsten Intelligenz†) in der Geschichte der Philosophie Epoche macht, so pflanzte er zuerst die Liebe zur Weisheit in Athen, und weihte diese Stadt gleichsam zum beständigen Sitz der Musen, die bisher an mehreren Orten zerstreut, nur einen vorübergehenden

*) Von Diagoras aus Melos wird unter den Sophisten gesprochen.

**) Nach Diogenes Laert. blühte Anaxarchus der Abderit in der 110. Ol. Er war ein Schüler des Diogenes aus Smyrna, nach andern des Metrodor, und Lehrer des Pyrrho, welcher mit ihm den Alexander auf seinen Feldzuge nach Indien begleitet haben soll, und wegen seiner Standhaftigkeit in Erdulung grausamer Martern von Diogenes (IX, 59) und Cicero (Tusc. Qu. II, 22 vgl. de nat. D. III, 33) gerühmt wird. Anderes von ihm erzählt Diog. IX, 63. K. d. S.

***) Mausippheus aus Xelos wird vom Cicero (de nat. D. I, 26 und Diogenes L. I, 15) ein Demokriteer genannt. Nach andern Stellen war er ein Schüler des Pyrrho (Sext. adv. Math. I. §. 2. Diog. L. IX, 64, 102), vielleicht wollte man durch das Erstere nur Epikur mit Demokrit in Verbindung bringen; vielleicht aber hatte auch Mausippheus sowohl des Pyrrho als des Demokrit Lehren studirt. K. d. S.

†) Das Hervortreten des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in der philosophischen Lehre des Anaxagoras erkannten schon die Alten dadurch an, daß sie ihm selbst den Beinamen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gegeben haben; Diog. L. II, 6. Damit läßt sich der Grund, welchen Plutarch anführt, sehr gut verbinden. S. unten Anm. 10. K. d. S.

Aufenthalt gefunden hätten. Kleinästen und Großgriechenland *) waren früher die Hauptsitze der Wissenschaften gewesen. Kleinästen, von welchem alle gelehrte Kultur ausgegangen war, befand sich aber um diese Zeit in einem zerstörten Zustande. 2) Überall und nach dem persischen Kriege war es der Schauplatz eines verheerenden Kampfes. Kein Wunder, daß die Mufen von hier verschreckt wurden. Eben dieser Krieg trug aber auch dazu bei, daß alle Männer von Talent, die das Streben nach Erweiterung oder Mittheilung ihrer Kenntnisse befeuerte, Athen zu ihrem Aufenthalte wählten. Denn diese Stadt hob sich nach dem Tode des Xerxes sehr bald aus ihren Ruinen zu einem ansehnlichen Range von Macht, Reichthum und Ansehen empor. Die Athener, welche an der Spitze der übrigen Griechen ihre Brüder in Kleinästen von dem persischen Joch zu befreien suchten, Flotten und Armeen dahin schickten, kamen in nähere Verbindung mit den Griechischen Städten dieser Gegend, und eröffneten allen, den Frieden und die Mufen liebenden, Menschen einen sichern Zufluchtsort.

Anaxagoras war in Klazomenä, einer Stadt Jonniens, um die 70. Olympiade (500 oder 498 v. Chr.) geboren 3). Es ist zu bedauern, daß wir von der Lebensgeschichte dieses Philosophen so wenig Zuverlässiges wissen, um die Bildung seines philosophischen Geistes und Charakters historisch erklären zu können 4). Sein Vater (Hegesibulus

*) Die bürgerlichen Unruhen in Großgriechenland, in welche die Pythagoreer verwickelt wurden (Polyb. hist. II, 39. Strabo VII, 1:), bewog mehrere derselben, Italien zu verlassen; und daß sich die italische Philosophie auch nach Hellas geflüchtet, sehen wir an den Pythagoreern, die sich nach Theben (s. oben Philolaus S. 150 und Böckhs Schrift S. 20.) und späterhin nach Athen wendeten.

A. d. S.

1) Nach Apollodor bei Diogenes Laert. II, §. 7. Meinerss Geschichte der Wissenschaften I. B. S. 723 ff. [Derselbe Diogenes gibt an, daß Anaxagoras zur Zeit, als Xerxes in Griechenland eingefallen, (dt. i. 75. Oh.) zwanzig Jahr alt gewesen sei.

Bis: d. S.]

**) Die Angabe, daß er des Anaximandros Schüler gewesen, welche wir bei den Spätern (Cic. de nat. d. I, 1; Val. Max. II, 6. Cf. Kennemanns G. d. Phil. I. Th.

2a

oder Tubulus). war ein reicher und angesehener Bürger. Aber er schätzte einen durch Kenntnisse geübten Geist höher, als Reichthum, und zog die Beschäftigung mit dem Wissenschaften einer glänzenden Laufbahn vor. Denn die wichtigste Bestimmung des Menschen schien ihm die Betrachtung des Himmels und die Erforschung der Natur zu seyn¹⁾. Er trat daher sein väterliches Erbtheil seinen Verwandten ab, und be kümmerte sich wenig um die politischen Angelegenheiten seines Vaterlandes. Auf die Beschuldigung, daß er sein Vaterland vergesse, gab er, auf den Himmels zeigend, die erhabene Antwort: O nein, ich denke gar sehr an mein Vaterland²⁾. Auf welche Art diese Denkungsart sich bildete, wie sein unwiderstehlicher Trieb zum Denken und Forschen gewedt und genährt wurde, und auf welche Art er seine vielen, vorzüglich astronomischen, Kenntnisse sich verschaffte, davon schweigen die Schriftsteller. Bishericht trugen nicht nur Reisen, deren Vo-

proem. 10. Suppl. in phys. Ar. p. 6 h. und Andern) finden, streitet mit den chronologischen Bestimmungen, Insbesondere mit der Angabe, daß Anaxagoras zu Perikles Zeit blühte, und, nach Demokrit's eigener Angabe, vierzig Jahre jünger, als dieser, war (Diog. L. IX, 41.). Diese Bestimmung ist daher wohl nur aus der beliebtesten Konjektur des spätern Commentators zu erklären, auf solche Weise eine Reihenfolge von Lehrern und Schülern zu bilden, durch welche sich die Lehrtätigkeit einer Schule fortgepflanzt haben soll. Zudem ist dem Anaxagoras, soviel wir wissen, mit dem Anaximand nicht viel mehr, als das Vaterland gemein. Mit größerem Rechte stellt Schleiermacher den Diogenes von Apollonia (in f. Ebbend. über dens.) zwischen Anaximenes und Anaxagoras. X. b. 6.

2) Arist. Ethicor. Eudemiorm L. c. 5. τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶ ἀποκρίνωσθαι πρὸς τὴν διαπορομένην ταύτην ἄντα καὶ διακρίνωσθαι, τινὸς ἴσας ἢ καὶ ἰσοῦς γινώσκειν πολλὸν ἢ μὴ γινώσκειν, τοῦ, φανταί, διακρίνωσθαι τὸν οὐρανόν, καὶ τὴν πᾶσι τὸν ὅλον νομοῦν ταῦτον, ταῦτο μὲν οὐκ ἐπιστήμης τινος ἴσους τῇ ἀίρεσιν αὐτοῦ τιμῶν αὐτῶν τοῦ ἔργου. [Wegen dieser Betrachtung menschlicher Güter taucht ihn auch Aristoteles (Eth. Nicom. VI, 7.) Im Uebrigen sprechen die Alten einstimmig von seiner eruchten und erhabenen Sinnart, (Cic. Quaes. Ac. II, 33. maxima gravitas et ingenii gloria) seiner Strenge des Charakters, Wahrheitsliebe, Aufmerksamkeitskraft und Gemüthsruhe. Sup. b. 6.]

3) [Pflan Hipp. vint. p. 224 A. Aristot. Eudem. V, 7. ad Nicom. VI, 7.] Diogenes Laertius II. 6. 6 sq. Bgl. in Cic. Tusc. V, 39.

Valerius Maximus erwähnt⁴⁾, sondern auch die verbreitete Cultur der Ionischen Städte, die Bekanntschaft mit mehreren gebildeten Männern, deren Namen die Geschichte wohl nicht alle erhalten hat, vorzüglich aber das Beispiel des Hermotimus⁵⁾, seines Mitbürgers, sehr viel bei, dem Geiste des Anaxagoras Veranlassung zur Thätigkeit und seine besondere Richtung zu geben. In seinem 45ten Jahre kam er nach Athen⁶⁾, und sah um sich einen Kreis von Jünglingen

4) Valerius Maximus VIII. c. 7. [Auch ihn lassen spätere Berichte (Theodoret. de graec. affect. cur. II. p. 489. und Ammian. Marcell. XXII. 16.) nach Aegypten reisen. Auf. d. F.]

5) Die Geschichte dieses Mannes ist sehr im Dunkeln. Wenn es wahr ist, was Aristoteles (Metaphysicor. I. c. 3.) sagt, [εὐκτατός: als Sage anführt: αὐτοῦ δ' ἔξω ἀπορροῶν ἑκουσίων ὁ Κλάμας] er habe zuerst eine Intelligenz als Ursache der Weltbildung angenommen, so muß man bedauern, daß man von ihm nichts weiter als das Geschichtliche weiß, daß seine Seele oft dem Körper verließ, herumwanderte, und was an entferntem Orten sich zutragen hatte, erzählte. Plinius histor. nat. VII. c. 52. Lucian Encom. Muses c. 7. Apollon. Dyscolus hist. comicor. c. 3. Einiges Wahres mag diesem Märchen wohl zum Grunde liegen. Plinius sagt, seine Hände hätten bei einer solchen Geistesabwesenheit dem halbtodten Körper verbrannt, und Valerius Maximus, daß ihm zu Ehren ein Tempel aufgebaut worden. Er war also ohne Zweifel kein unangesehener Mann. [Ueber diesen Hermotimus siehe die im Anhange angeführte Abhandlung von Gerns, wieder abgedruckt im VII. Bande seiner nachgel. Werke S. 330. — Was die von unserm Verf. angeführte Stelle der Aristotelischen Metaphysik anlangt, welcher auch Senz. Emp. adv. math. IX. 7. u. die Commentatoren Alex. Aphrod. ad Arist. prim. philoa. p. 14. 15. Simplicius in phys. Ar. fol. 321 a. 10. Philopon. in met. p. 2. folgen, so ist darin auch das Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zu den Früheren ausgesprochen. Ein Princip der Bewegung der Materie hatten schon, wie Aristoteles fortsetzt, (met. I. c.) Herakleus und Parmenides, aber noch in mythischer Form aufgestellt. Anaxagoras sprach den Gedanken rein und bestimmt aus, daß der Geist, die Vernunft, das bewegende und ordnende Princip sey, und dazu erschienen er, nach Aristoteles Ausdrucke, wie ein Räthsel in Vergleich mit den Früheren, ohne Bedacht (ματ' ἀνὰ) Lebenden. Sind nun die von unserm Vf. berührten Sagen anderer Schriftsteller über den — wahrscheinlich somnambulen — Zustand gegründet, in welchem sich Hermotimus oft befunden haben soll, so möchte dieser jenen Satz schon darum schwerlich in philosophischer Weise ausgesprochen haben, worauf es hier doch ankommt. Auf. d. F.]

6) Nach Demetrius Phalereus bei Diog. L. (II. 7.) im zwanzigsten, unter dem Archonten Kallos (Ol. LXXV). Schaubach (in des

gen und Männern sich sammeln, welche gern an seinen Entdeckungen und Beobachtungen Theil nahmen. Unter diesen war auch der große Redner und Staatsmann Perikles und der Dichter Euripides *). Hier schrieb er vielleicht auch erst seine Schriften, unter denen die *περί φυσικῆς* die vornehmste ist **). Der Schutz, welchen ihm Perikles ge-

im Anhange angeführten Sammlung der Bruchstücke des Anaxagoras nimmt mit großer Bedachtsamkeit an, daß bei Diogenes durch Irrthum der Abschreiber das Zahlzeichen μ (*μικρογνώμων*) in α (*αἰώνιος*) verandelt worden sey. Dieses bestätigt sich nämlich dadurch, daß in der DL LXXV nicht Kallias sondern Kallias des Archont war, und Anaxagoras schwerlich zu einer Zeit nach Athen sich würde begeben haben, wo Perikles dieser Stadt den Untergang bedroht; dagegen Kallias DL LXXXI. 1. Archont war, zu welcher Zeit Anaxagoras 45 Jahre alt seyn mußte, wenn er überhaupt, wie derselbe Diogenes berichtet, 70 Jahre alt wurde. So hatte also Diogenes, indem er *μικρογνώμων* schrieb, nur nicht ganz genau gesprochen. S. auch Hemsen's *Anaxagoras* Claz. p. 12. Daß die Worte des Diogenes: *ἐπεὶ οὐ φιλοσοφῶν ἀπογοῶναι* nur auf den Anaxagoras selbst zu beziehen sind, der in Athen sich der Philosophie ausschließlich gewidmet zu haben scheint, oder sie daselbst zu lehren anfang, keineswegs aber so zu verstehen sind, als ob er der erste Philosoph in Athen gewesen sey, geht wohl aus dem damaligen Culturzustande Athens hervor, auch wenn wir von der Nachricht des Plutarch (in *Themistocle* opp. I. p. 220. Ed. Heeren's *Itren* 3. Abt. 1. Abt. 14. Abschn. p. 476.) absehen, welche von einer Schule der politischen Weisheit redet, die sich seit Solon in Athen gebildet habe. Aber in keiner andern griechischen Stadt, wie in dieser, konnte die Philosophie gedeihen und Fortschreiten, da die mit dem Geiste der Athener verwandte Begriffsfassung freie Ausübung der Individualität gestattete. X. d. G.

*) Plato *Phaedr.* p. 270 A. *Alcibiad.* I. p. 118 C. Auf diese Stellen scheint sich das zu gründen, was Plutarch (de *Pericle* p. 382. T. I. ed. Huet) von dem Einflusse, welchen Anaxagoras Umgang auf Perikles ausgeübt, ausführlicher zu erzählen weiß. Vgl. Gr. *Brut.* C. XI. de *orat.* III. 32. — Ueber des scheinbaren Philosophen Euripides Verhältnis zu Anaxagoras berichten mehrere Stellen der *Anten*; vgl. Valkeus *diatriba* de Eurip. *pericle* *dramat.* *reliqua* p. 25 sq. und Bouterweck's *Comment. de philoa. Euripides* in *Comment. Soc. Reg. Gott.* 1817. Hemsen a. a. O. p. 19. Von Archelaus wird unten die Rede seyn. X. d. G.

**) Daß er erst in seinem spätern Alter geschrieben, geht aus *Anax. Met.* I. 5. hervor, und so konnte auch aus seiner Schrift ein Anklagegrund gegen ihn hergenommen werden. Vgl. *Carus de cosm. mathem.* *Anax.* *font.* p. 5. Schaubach a. a. O. p. 14 und 43. Nach *Diog. L. proem.* §. 16. soll er nur Verfasser einer einzigen Schrift seyn, welche Diogenes (vgl. II. 6.) *συντομικῶς* — kurz

währte, konnte dennoch nicht verhindern, daß er nicht als Verächter der Religion angeklagt wurde, und er entging dem Todesurtheile nur durch die Flucht *). Wahrscheinlich war die Intrigue gegen Perikles gerichtet, und von dessen Nebenbuhlern angesponnen, um ihm durch den Sturz seines Freundes wehe zu thun; aber Anaxagoras hatte doch durch seine freie Denkungsart und seinen unbefangenen Forschungsgeist Veranlassung dazu gegeben *).

aus *μεγιστονομος*; *ἡγεμονεύων* nimmt; daß er das erste Buch dieser Art überhaupt herausgegeben, sagt Diogenes gegen alle ältere Zeugnisse. Simplicius, welcher auch eine verloren gegangene Schrift des Theophrast über den Anaxagoras und dessen Lehre (in *phys. Ar.* p. 35 b.) anführt, hat uns in seinem Commentar zu Aristoteles physischen Büchern die meisten Stellen aus jener Schrift, und zwar aus dem ersten Buche, welches das Allgemeine mehr enthalten zu haben scheint, aufbewahrt, und Schaubach neulich sie gesammelt. In dem Vorleser jener Schrift behandelte Anax. wahrscheinlich einzelne Naturgegenstände, besonders astronomische, z. B. die Gestirne, Mondfinsternisse (vgl. Plutarch *vitae Nicom.* XIII. Cap. p. 591. T. III. ed. Hulten und Anm. 7.), so daß es nicht nöthig ist, verschiedene Schriften des Anax. über Naturgegenstände anzunehmen. S. Schaubach p. 62. Eine Schrift *περὶ βροδείας* legt ihm nur Aelian. V. II. IV. 14. bei. Allein die Zeugnisse der ältern Schriftsteller weisen fast sämmtlich dahin, daß dieser Philosoph sich mit praktischen Untersuchungen nicht beschäftigt habe: daher Einige mit Xenape für einen Rhetor Anaxagoras, (s. zu Diog. L. II. 15) Andere sie, mit Fabricius, dem Anaxarchus beilegen. Mit größerm Rechte werden ihm Untersuchungen zugeschrieben, welche ins Gebiet der Mathematik einschlagen, (Procl. in *Encl. Element.* L. II. c. 2.) z. B. über die Quadratur des Kreises. Ritter erklärt die darauf sich beziehende Stelle bei Plutarch (de exil. T. X. ed. Hult. p. 386) aber nur von der Zeichnung einer dahin gehörigen Figur. (Gesch. d. ion. Phil. S. 203.) Doch s. auch Schaubach a. a. O. p. 58 f. Nach Bitrus (*procl. ad libr. VII.* §. 11.) soll er auch über die Einrichtung der Schaubühnen nach optisch-mathematischen Gesetzen eine Schrift abgefaßt haben. S. das Weitere bei Schaubach p. 60 f. X. d. φ.

*) Ueber den Proceß des A. siehe Gorn: Anax. und seine Zeitgen. S. 454. Hermen's Anax. p. 43. und die daselbst not. 43 angeführten Schriften. Unnöthig aber scheint es, um die über die Anklage selbst abweichenden Berichte bei Diogenes (in der Stelle Anm. 6.) zu vereinigen, mit Hermen S. 44. a. a. O. anzunehmen, daß Anax. zweimal zu verschiedenen Zeiten frey angeklagt worden. Das aber scheint nach allen Zeugnissen gewiß, daß er durch Perikles Vermittelung der Verfolgung entging. Anekdoten über sein Verhalten dabei findet man bei Schaubach a. a. O. p. 52. X. d. φ.

6) Diogenes Laert. II, §. 12. *περὶ τοῦ τῆς διανόου αὐτοῦ διαφάνους λόγου.* *Ἰστοῦν περὶ τοῦ φανῶς ὅτι ἐστὶν διάνοξιν τῶν φιλοσοφῶν*

Anaxagoras hatte durch seine Idee einer außerweltlichen Intelligenz *) seinen Naturforschungen freies Spielraum verschafft, und den Begriff von Gott vereinfacht. Sonne, Mond, die Sterne und alle die großen Gegenstände am Himmel, welche den Beobachter mit Erstaunen und Bewunderung erfüllen, und auch seinen Geist zum Denken vorzüglich gereizt hatten, mußten sich ihm nun natürlich in einer ganz andern Gestalt darstellen, als dem religiösen Athenienser. Dieser verehrte in diesen seine Götter, Anaxagoras betrachtete sie nur als Theile der Natur. Und er hatte das durch den Vortheil, den Ursachen der Erscheinungen, welche sie darboten, nachforschen zu können. Daher seine Behauptungen, daß die Sonne eine feurige Masse, der Mond Berge und Thäler, Meere und festes Land habe und bewohnt sey; daß die Sonnen- und Mondfinsternisse ihre natürlichen Ursachen haben *) u. s. w. Alle diese Behauptun-

ὅτι Κλεώτης αὐτὸν παρρησιαστικῶς κριθεὶς, διότι τὸν ἥλιον πυρρὸν αἰετὸς διαπυρρὸν ἀπολογησάμενον δι' ἐπὶ αὐτὸν Περιχλόνος τοῦ μαθητοῦ, πέντε τελευταίους ἡμετέρας καὶ φυγαδευθῆναι. Σατύρος δ' ἐν τοῖς βίοις ὑπο Θουκυδίδου φησὶν κινεῖσθαι διὰ τὴν, ἀντιπολιτευσάμενον τῷ Περιχλῶνι, καὶ ἐπ' αὐτῷ καταδικασθῆναι θανάτου. κ. τ. λ. [Nach demselben Plutarch Pericl. XVI. T. I. p. 404. ed. Hult., soll Anaxagoras vor seiner Verurtheilung in Athen aus Lebensüberdruß, Armut und Alter den Entschluß gefaßt haben, sich das Leben zu nehmen, wovon ihn aber Pericles abgehalten habe; eine Erzählung, die sich schwerlich mit dieses Philosophen Charakter vereinigen läßt. Zuf. d. F.] Plutarchus vita Pericl. 32. Vol. I. ed. Hult. p. 420. καὶ ἀπεφωτισμένως ἐγράψεν, αἰσχυρῶς λέγειν τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας, ἢ λόγους περὶ μεταρσιῶν διδασκόντας, ἀπειροδαιμονοῦς εἰς Περιχλῶνα δι' Ἀνταγόρου τὴν ὑπόνοιαν. — Ἀνταγόρου δὲ φοβηθεὶς ἔφευγεν καὶ ἀρουπέμφεν ἐκ τῆς πόλεως. [Nach c. 23. soll er ins Gefängniß gesetzt worden seyn, aus welchem ihn dann Pericles befreit haben soll.]

*) In der Folge wird sich zeigen, ob der Wf., der übrigens später (Sag X.) sogar behauptet, X. habe den vovs unvermerkt zu einer reinen Naturkraft gemacht, sich dieses Ausdrucks, so wie des frühern, „einer von der Welt abgesonderten höchsten Intelligenz,“ mit Recht bediene. S. bes. d. Anmerk. zu Sag X. X. d. F.

7) Xenoph. Memorab. Socr. IV, 7, 7. Εὐκλείης (Δ.) γὰρ λέγων μὲν τὸ αὐτὸ εἶναι πυρρὸν καὶ ἥλιον. — φασὶν δὲ τὸν ἥλιον λείδον διαπυρρὸν εἶναι. Plato Apol. Socr. C. 14. p. 26 B. (T. I Bip. p. 61.) καὶ τὸν μὲν ἥλιον λείδον φησὶν αὐτῷ,

gen waren dem Anaxagoras anstößig, der es für einen frevelhaften Eingriff in die Rechte der Götter hielt, ihre unmittelbaren Wirkungen erklären zu wollen⁶⁾. Es kann wohl seyn, daß diese Meinung vorzüglich von den Priestern begünstigt und unterhalten wurde; aber sie mochte nun Denk-

von δε αὐτοῦ γὰρ Ἀναξαγόρου οὐκ ἀντιφρονέει μ. v. l. [Auf die Meinung, daß die Sonne Stein sey, wie der fabelhafte Sofrates beim Plato sich ausdrückt, mochten wohl den Anax. die Metrokritiker führen, welche er, der Sage nach, als Auswürfe der Sonne (vgl. die angef. Stelle Diag. L. II, 10 u. 12.) betrachtet haben soll. Der genauere Ausdruck ist aber wohl beim Diag. L. (s. d. Anm. 6.) ausgedrückt: πυρρὸς λίθος. Bgl. Stob. eccl. I. p. 526. Olympiodor (ad Arist. meteorol. p. 52.) erklärt den Ausdruck πυρρὸς λίθος genauer. Gerns (Anax. v. l. Zeitg. S. 449.) umschreibt treffend: „eine glühende Stein- oder eisenartige Elementarmasse.“ Auf. d. F.] Plut. de decret. Philos. II, 15. Coll. Stob. I. l. Ἄ τινος ἀποκαταστασὶς ἀνθρώπων ἡρώδης μὴ τινος αὐτῶν τῶν οὐρανῶν, τῶν δὲ οὐρανῶν τῶν ἀποκαταστασὶς ἀνθρώπων ἀνθρώπων. [Hierdurch erklärt sich auch die Behauptung bei Diag. L. II, 12., daß er gesagt habe, der ganze Himmel bestehe aus Steinen: οὗτος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συνίσταται τῶν οὐρανῶν δὲ ἀποκαταστασὶς ἀνθρώπων, αὐτῶν δὲ οὐρανῶν ἀνθρώπων ἀνθρώπων. Auf. d. F.] Plutarch. de placit. II, 10. 21. 25. Aus den folgenden Worten der angeführten Stelle bei Plato sieht man auch, daß die Komiker nicht unterließen, Anaxagoras' damals so paradox klingende, Behauptungen auf das Theater zu bringen, und an denselben ihren Witz zu üben. (s. Anm. 10.) Dadurch verlor oder auch nach und nach die Sache ihr Künftiges. Anfanglich mochte wohl Anaxagoras, außer dem Perikles, wenige von der abergläubischen Furcht befreit haben, mit der man von allen für göttlich gehaltenen Dingen sprach. (Daß Anaxag. auch Naturerscheinungen durch seine Naturkenntnis vorausgesehen und verklärt habe; z. B. den Gewittersturm (Diag. L. II, 10. Ael. V. II. VII, 8. Bgl. Philostrat. v. l. Apollon. I. 2.), wird bis zum Fabelhaften übertrieben, wenn erzählt wird, er habe den Haß eines Steins aus der Sonne in den Fluß Argos geschleudert, den er für einen Sonnenauswurf angesehen, (Diag. L. II, 10. Plut. hist. nat. II, 68.) ; wenn dieses nicht etwa, wie Plutarch (in Lysandro T. VIII. p. 145. ed. Hau.) anzudeuten scheint, auf die Erklärung eines wirklich geschehenen Meteorsteins aus einer vorher gesehenen Feuerkugel sich bezieht. Bgl. Schaubach p. 41 f. Auf. d. F.]

6) Xenophon l. c. §. 6. ἀντιφρονέει δ' αὖ, αὖ γ, αὐτὸς ἀντιφρονέει τὸν αὐτὸν ἀντιφρονέει, ὅς τις ἢ Ἀναξαγόρας ἀντιφρονέει, ὁ ἀντιφρονέει ὅσους οὐκ ἐπ' αὐτῶν τὸν οὐρανὸν ἀντιφρονέει. Noch zu Platos Zeiten dauerte dieses Vorurtheil fort, welches für die Fortbildung des menschlichen Geistes so nachtheilig war. Plato de legib. VIII, 8. p. 367. (Bgl. Gerns. v. l. S. 450.)

art der Nation, oder Politik der Priester Rym; über welche sich die Aufgeklärteren erhoben, so war es doch immer für einen, unbefangenen Forscher gefährlich, seine Meinung ohne Zurückhaltung über solche Gegenstände zu äußern. Anaxagoras kannte vielleicht darin den Charakter der Athener zu wenig, oder verließ sich auf den Schutz seines mächtigen Gönners zu sehr, so daß er von dieser Seite nichts zu befürchten glaubte, zumal da er in seinem Vaterlande kein Beispiel einer solchen Intoleranz erlebt hatte. Es ist eine sonderbare Erscheinung, daß in der Stadt, wo alle Künste ihre Wohnung gewählt zu haben schienen, neben Schutz und Beförderungsmitteln auch Verfolgungsgeist und Einschränkung der Denkfreiheit Platz fanden; es wird aber aus dem reizbaren Charakter der Athener, aus ihrer Eifersucht und aus den, in Republiken fast einheimischen, Intriguen und Cabalen begreiflich *). Auch hier hatten die letzten wahr-

*) In Hinsicht des seltlichen Verhältnisses, welches zwischen der Philosophie und dem Staate unter den Griechen, besonders seit Anaxagoras, eintritt, fällt das Urtheil der frühern Geschichtschreiber der Philosophie gewöhnlich schwankend aus, was auch von dem, was unser Bf. über die Sache des Anax. in dem Vorigen bemerkt hat, gilt: heutzutage aber ist man meistens geneigt, die Ansprüche, welche die der Philosophie entgegenstehende Partei von Seiten des Staates geltend machte, durch die Ausdrücke Antiliberalismus und Intoleranz unbedingt zu verneinen und zu vernichten. Eine unparteiische Beurtheilung muß beide Parteien nach ihrem Standpunkte betrachten. Es war natürlich, daß durch die fortschreitende Naturforschung das, was bisher als göttlich verehrt worden war, zur bloßen Naturerscheinung herabsank; der Glanz des Wunderbaren schwand, indem die Erscheinung auf ihre natürlichen Ursachen zurückgeführt wurde. Der Geist (*νοῦς*) erhob sich eben dadurch über die Natur. Viele Physiker hatten schon vor Anaxagoras zerstreut und unbewußt zu diesem Ziele hingewirkt; der Anaxagoras Leben und Thun aber fällt in die Zeit, wo die Physik der Griechen schon ihre Reife erlangt hatte, und er sprach die Resultate seiner Naturforschung frei von aller mythischen und poetischen Hülle, und zwar in Athen aus, wo das polytheistische Priesterthum blühte. Diese Stellung des Anaxagoras als Naturklärer wird von Certeus Emp. treffend mit dem Prädikate *φωτιστάς* (*adv. math. VII, 90.*) bezeichnet. Indem nun so Anax. das laicale Recht der Wissenschaft geltend machte, verließ er gegen das Recht des Götzenwesens oder des Staats, welcher die polytheistische Naturreligion zur Grundlage hatte. Denn wenn er auch die

athemianischen Mithras nicht direkt gelugnet oder bestritten hat, ja gesagt auch er habe, wie Cicero glaubt, die Vorstellungen von den Weltgöttern beibehalten, was ich nicht einwillen läßt; so setzt er doch, indem er das, woran sich ihre Verehrung knüpfte, als gesetzmäßige Naturbeschreibung nachwies, und die ständige Kraft des Weltalls als das Fieber von der Natur unterschied, die Weltgötter selbst zu bloßen Vorstellungen von Naturerscheinungen herab, an deren Stelle nun die physischen Ursachen traten. Obgleich wurden ihm die in das Volk übergenommenen Falschungen zu Anaxagoras (man vergl. über seine allegorische Deutung des Homer, von welcher Diog. L. II. 11. citirt, die bei Schenck a. a. O. p. 37. angeführten Schriften); und die mit ihrem Polytheismus zusammenhängende Manie wurde von ihm ebenfalls für nutzlos erklärt. (Vgl. den Fall, welchen Plutarch de Periculis ad Nuntios T. I. p. 385. anführt, aus welchem auch Richmann, in sein. Werk des jüd. Phil. I. p. 31. zu viel geschlossen hat, wenn er die Verfolgung des Philosophen der daher kommenden Priesterhölle Schuld giebt). Aber damit eben entzweite sich schon Anaxagoras mit der Volkswelt. Er war der Rationalist unter den damaligen Griechen, welcher durch seine Naturerklärung die poetische Anschauung der griechischen Volkreligion verletzte, und deshalb den Unwissen gegen sich erregte. Wegen der Missheilung dieser, das Prinzip der griechischen Volkreligion verlegenden, die Natur entgötternden, Lehre machte der Staat sein begünstigtes Recht geltend, allem entgegen zu treten, was die Grundlage des sittlichen Gemeinwerts zu zerstören droht; und dies um so mehr, da jene naturwissenschaftlichen Lehren eben nur als subjective Meinung des Philosophen und Ueberzeugung weniger, ihm befreundeter Männer erschienen. In diesem Sinne seines Volks wird er richtig genannt (vgl. die Stellen Xen. 6.; ferner Plut. de superstit. C. X.) und Celsus (pomp. evang. XIV. 16. p. 755.) sagt in dieser Beziehung von ihm richtig: *δωδεκαήμερον νόλου, ὅτι ἄνθρωπος ἐλάττωσε ἀνθρωπογενεῖ ἀπὸ τοῦ ἀποφ' αὐτοῦ ἀφροσύνης*. Welche einzelne Behauptungen bei jener Anklage des Mannes vorgebracht worden sind, ist minder wichtig zu wissen, und darüber berichten auch die Aiten verschieden; das Entscheidende aber ist, daß X. wegen seiner natürlichen Erklärung für göttlich gehaltenen Gegenstände angeklagt wurde; denn der Vorwurf des *μυθώματος* wird nur von Diog. L. II. 12. angeführt. Diese Anklage aber stützte sich auf mehrere Belege (vgl. Jensen's Aeschyl. p. 36.), und Anaxagoras wurde gewiß, ohne des Perikles Vermittelung, ein Märtyrer seiner Forschung geworden sein, wie mehrere Männer, welche das Gesetz in einem ähnlichen Conflict stülte, durch welchen das Fortschreiten des Menschengeschlechts vorbereitet wird. — Hierbei soll gar nicht gelugnet werden, daß auch persönliche Rivalitäten bei der Anklage gegen Anaxagoras, besonders der Reid gegen Perikles, mitgewirkt haben mögen, inwieweit die letztere Angabe, die wir nur bei Diogenes und Plutarch (vgl. Xen. 6.) finden, auch wohl auf einer erklärenden Vermuthung beruhen könnte, welche den Standpunkt der spätern Berichtstatter leicht herbeiführte. Merkwürdig aber ist dabei, daß auch Cofrates, an dem sich jene Anklage bis zum Tode wiederholte, beim Tode, wo er sich selbst vertheidigt, die Tüde des Anaxagoras von sich ablehnt ff. die

scheinlich den größten Antheil, und die Religion mußte nur den Vorwand dazu leihen ⁹⁾).

Anaxagoras begab sich hierauf nach Lampsakus, und starb bald darauf ^{*)}. Wie sehr dieser Mann, der sein ganzes Leben dem Denken geweiht hatte, auch schon von seinen Zeitgenossen geachtet wurde, zeigt die ehrenvolle Benennung *νοῦς*, die ihm beigelegt wurde ¹⁰⁾. Sein reines Interesse für die Wahrheit, sein heller Beobachtungsgeist, sein Scharfsinn, sein Muth, Aberglauben und Unwissenheit aller Art zu bestreiten, und das Recht der Vernunft auf

Stellen Anm. 7.), woraus erhellt, wie viel anstößiger sie dem atheniensischen Publikum damals seyn mußten, als A. angeklagt wurde. X. d. F.

9) E. Anm. 6. Die Sache sowohl, als der Ausgang, wird von den Schriftstellern sehr verschieden erzählt, unter denen aber doch Plutarch wohl den meisten Glauben verdient. (E. Anm. * zu 373.)

*) Nach Diog. L. II, 7 u. 14. lebte er noch zwei Jahre in Lampsakus. Er starb daselbst, nach Suidas s. v. Anax. dem freiwilligen Hungertod. Sein Tod fällt (nach der gemeinen Lesart bei Diog. II, 7) in das erste Jahr der acht und siebenzigsten Olympiade, aber dann wäre er nicht 72 Jahre alt geworden, wie es doch ebendasselbst und bei Suidas heißt, sondern nur ohngefähr 33; daher der Gesalbene in jener Stelle die Zahl der Olympiade, in welcher er geboren worden seyn soll, aus *εἰκοστή* in *εβδομηκοστή* verändern wollte, änderte aber die Olympiade, in welche sein Tod gesetzt wird, aus *εβδομηκοστής ογδονς* in *ογδοηκοστής ογδονς* verwandeln, was mit allen übrigen Angaben mehr übereinstimmt. Vgl. Schaubach p. 46. X. d. F.

10) Plutarch. vit. Pericl. Vol. I. p. 383. ed. Hutt. *ὅν εἰ τοι' ἀνθρώποι τοὺν προσήγορον, εἰτε τὴν συνταὴν αὐτοῦ μεγάλην τις φυσιολογίαν καὶ περιστὴν διαφανείαν θαυμάσαντες, εἰδ' ὅτι τοῖς ὅλοις πρώτος οὐ τυχὴν, οὐδ' ἀνάγκην, διακοσμητικῶς αἴρησεν, ἀλλὰ τοὺν ἐπιστήσας καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀκατόν.* Einige glauben, daß dieser Beiname eine Erfindung der Komiker gewesen; und es ist gewiß, daß sie ihn und seine Lehrsätze häufig auf die Bühne brachten. Plato apolog. Socr. c. 14 [Plato redet nur vom Sokrates, dem man auffallende Lehrsätze anderer Philosophen, besonders des Anaxagoras, auf der Bühne beigelegt habe. Zuf. d. F.] Allein das ist bloß eine Vermuthung, die des Plutarchus Zeugniß nicht aufhebt. [Ueber die Achtung, in welcher späterhin Anaxagoras bei den Griechen stand, und die ihm auch den Namen *φυσικιστὴς* erwarb, s. Schaubachs angef. Schrift p. 35. Nach Diog. L. II, 15 u. Aelian. V. H. VIII, 19. errichtete man ihm auch nach seinem Tode zu Lampsakus einen Altar. Vgl. Arist. Rhet. II, 23. Zuf. d. F.]

freie Untersuchung jedes Gegenstandes zu vertheidigen, geben ihm gegründete Ansprüche auf diesen Beinamen. Das, was ihn vorzüglich beschäftigte, war die Beobachtung der Natur, die Erklärung der Naturerscheinungen. Am meisten zog der gestirnte Himmel seine Aufmerksamkeit an sich. Diese Beobachtungen, worin die ältern Jonier schon die Bahn gebrochen hatten, dienten dazu, die Grenzen der Natur zu bestimmen, und die Ursache der Ordnung nicht in ihr, sondern außer ihr zu denken. Da man sonst die Sonne und die Sterne als göttliche Wesen zu betrachten pflegte, so war alle weitere Untersuchung über die Geseze ihres Umlaufs überflüssig. Jetzt wurde der Zauber der Einbildungskraft, welchen Unwissenheit und ein natürliches Erstaunen erzeugt hatte, gelöst, das Reich der Natur erweiterte sich, die Kenntniß ihrer zweckmäßigen Einrichtung vermehrte sich, und so wie der Verstand sich zu klareren Begriffen empor gearbeitet hatte, bildete sich auch ein erhabener Begriff von der Denkkraft, welche zu erklären keine Naturkraft mehr hinreichend gefunden wurde. So wie alles dieses großen Einfluß auf den Gang seines Denkens hatte, so hatte er auch den Vortheil, mehrere Versuche denkender Köpfe vor sich zu sehen, und durch sie auf neue Ansichten geleitet zu werden. Die Philosopheme der Jonier kannte er gewiß, und er folgte ihnen in einigen Stücken seiner Kosmogonie. Ob er Kenntniß von den Lehren der Pythagoreer und Eleaten hatte, ist nicht gewiß, aber doch fast zu vermuthen, wenn er wirklich Reisen gemacht hat. Und selbst in Athen konnte er diese Kenntniß erlangen, da sich um diese Zeit Zeno von Elea in dieser Stadt aufhalten mußte, von welchem Perikles, wie vom Anaxagoras, lernte. Und sollte er nicht Demokrits Atomensystem gekannt haben, der um diese Zeit eine Reise nach Athen gemacht hatte? Diogenes erzählt, Anaxagoras habe sich geärgert, daß ihm Demokrit keine Unterredung verstattete¹¹⁾. Dessen ungeachtet

11) Diogenes Laert. II. §. 14. εδοξεν πως Αναξαγόρας και Δημοκρίτου αναγινώσκοντες, αποτρέψαι τής προς αλληλο-

Konnte ihm das System dieses Philosophen, oder doch zum wenigsten die Lehre des Leucippus, bekannt worden seyn.

I. Sein ganzes System beruhte auf dem Grundsatz: Aus Nichts wird Nichts ¹²⁾. Er forschte also nach einem letzten Grunde. Da er aber deutlicher, als seine Vorgänger, die Bestandtheile der Dinge, und ihre Form, die Verbindung der materiellen Bestandtheile zu

weis. Dieser, wahrscheinlich verdorbene, Stelle widerspricht Diogenes L. zum Theil, indem er (IX, 84.) feindliche Gesinnung aus dem angeführten Grunde dem Demokrit, als dem um 40 Jahre jüngern, wie es scheint, mit größtem Rechte beilegt. *ὅτι οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἀπὸ τοῦ μηδενὸς, ἀλλὰ πάντα ἐκ τῶν αἰώνων καὶ ἀσάλευτον*. *ὅς φησιν — λέγειν ἀναγκαῖον περὶ ἀναξαγόρου, ὡς οὐκ αἰώνιον αὐτοῦ εἶναι δοκοῖ. αἱ δὲ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης, ἀλλὰ ἀρχαίαι τὸν δὲ ὑποφασθαι. Διασκευαῖν τε αὐτοῦ τὰ περὶ τῆς διασκευῆς καὶ τοῦ τοῦ, ἐχθρὸς ἔχοντα πρὸς αὐτόν, ὅτι δὲ μὴ πρὸς αὐτὸν αὐτόν.* Daraus schließt nun Diog., daß Demokrit der Schüler des Anaxagoras nicht könne gewesen seyn: *πᾶς οὖν (καὶ τινος) ἀκραιὼν αὐτοῦ;* — Was aus diesem Allen mit Sicherheit hervor geht, ist, daß die spätern Berichtsteller, zu denen Diogenes gehört, ein Mißverhältniß oder eine Feindseligkeit zwischen Anaxagoras und Demokrit angenommen haben. Aber wie leicht wurde der Gegensatz der Lehre beider Philosophen von den Spätern in ein feindseliges Verhältniß unter ihnen verwandelt; die Allen berichten nichts davon. Dieses Mißverhältniß nun aus der verschiedenen Gemüthsbeschaffenheit beider erklären wollen, wie Einige thun, welche dem Demokrit, als Lacher, dem ernsthaften Anaxagoras (*αἰνιδότατος* bei Aelian. V. H. VIII, 13. Plutarch. Pericl. C. 6.) wie den weinenden Heraklit (s. m. obige Anm. zu S. 337 unten) entgegensetzen, driß entstellenden Sagen allzu großen Werth beilegen. — Was übrigens das angeführte ungünstige Urtheil des Demokrit über des Anaxagoras Lehre anlangt, so konnte sich dasselbe wohl auf Aehnlichkeiten der Anaxagorischen Naturlehre mit den Lehrlagen der frühern ionischen Philosophen beziehen. Man kann z. B. an die Lehre denken, daß der Mond sein Licht von der Sonne empfangt (Plato Cratyl. p. 409 A., wo der sophistisirende Sokrates bemerkt, daß schon im Namen Selene dieses längst vor Anaxagoras ausgesprochen sey), und daß die Sonne Stein, der Mond Erde sey (s. oben S. 374.), oder auch an die Aehnlichkeit mancher Lehrlagen mit mythischen Vorstellungen (s. Zus. zu Anm. 5.) Aber schwerlich möchte Demokrit sein Urtheil in jenen scharfen und unangemessenen Worten ausgedrückt haben. A. d. F.

12) Aristot. Phys. I. c. 4. (s. Anm. 15.) Plutarchus de decret. Philon. I. c. 3. *ὁδοῖαι γὰρ αὐτὸν ἀποφασίζοντες αὐτὸν, πᾶς ἐκ τοῦ μηδενὸς διασκευαῖν τε γινώσκειν, ἢ φασκεῖν αὐτὸν εἶναι*.

einem Ganzen, und die Anordnung der Dinge zu einem System unterschied, so konnte er beide nicht aus einem und demselben Grunde erklären. Da Nichts aus Nichts entstehen kann, so muß die Materie, aus welcher alle Dinge bestehen, ewig; die Form aber, weil sie nur an einem vorhandenen Stoffe dargestellt werden kann, etwas Hinzugekommenes seyn, und in einer Intelligenz ihren Grund haben, welche die Theile der ursprünglichen Materie sonderte und nach gewissen Zwecken verbinden mußte. Der Hauptsatz dieses Systems lautete daher also: Alle Dinge waren zugleich gemischt unter einander; dann kam die Intelligenz und ordnete sie¹³⁾. Wir müssen also bei der Darstellung seiner Philosophie sowohl auf die Lehrsätze von der Materie, als auch von der, die Materie ordnenden, Intelligenz sehen.

II. Nach Demokrit besteht die ursprüngliche Materie aus unendlichen vielen, der Qualität nach einartigen Theilen, weil alle Qualitäten erst durch die Zusammensetzung entspringen. Anaxagoras betrat einen andern Weg. Den Ursprung gewisser Qualitäten aus dem Zusammenhange einfacher, aber aller Beschaffenheit beraubter, Elemente zu erklären, dünkte

13) Diogenes Laert. II. §. 6. πάντα χρήματα ἢν ὁμοῦ, εἰς τοὺς εἶδων αὐτὰ διακοσμήσας. [Unbestritten lautete der Anfang der Anaxagoreischen Schrift: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἢν, aber die bei dem genauen Simplicius mehrmals vorkommende Folge dieser Worte (Simpl. in phys. Ar. p. 8 a, 33 b, 35 a, 37 a, de Coelo p. 149 b.), nach welcher die ganze Stelle so lautet: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἢν, ἀπειρα καὶ πληθοὺς καὶ ἀμικροῦτητα. καὶ γὰρ τὸ ἀμικρον ἀπειρον ἢν. Καὶ παντῶν ὁμοῦ ἰσότης οὐδὲν αὐθιγόν ἢν ὑπο ἀμικροῦτητος. πάντα γὰρ ἡν καὶ αἰδηρ κατεῖχεν, ἐμφοτέρα ἀπειρα ἔοντα. ταῦτα γὰρ μάλιστα ἐνάστιν ἐν τοῖς συμπανσι καὶ πληθει καὶ μεγεθει) scheint zu beweisen, daß die meisten, welche des Anaxagoras Dogmen vortragen, mit jenem Anfange der Schrift, weil in demselben das erste Dogma des A. enthalten war, das zweite Dogma von dem τοὺς summarisch verbinden, wie auch Simpl. in einer einzigen Stelle de Coelo p. 145 b. thut. Diese Folge der Worte stimmt auch ziemlich mit Arist. Met. XII, 6. Bgl. auch Ritter, Gesch. d. ion. Phil. S. 210. und Schaubach a. a. D. p. 65 sqq. Zus. d. §.]

ihm ohne Zweifel nichts anders zu seyn, als etwas aus Nichts zu erklären, weil der Grund der Beschaffenheit in keinem Bestandtheile anzutreffen seyn sollte. Denn sein Grundsatz war: Alles, was ist und entsteht, aus dem, was schon besteht und vorhanden ist, abzuleiten und zu erklären ¹⁴). Also muß es soviel ursprünglich verschiedene Stoffe geben, als wir, in der Wahrnehmung finden. Da sich diese aber nicht der Zahl nach bestimmen lassen, so sind diese ursprünglichen Stoffe unendlich ¹⁵).

14) Anaxagoras beim Simplicius in Physica Aristot. p. 54. οὐδὲ γὰρ χρεῖμα γινεται οὐδὲ ἀπολλυται. ἀλλ' ἀπὸ τῶν αὐτῶν χρεμάτων συμμαχῶνται τε καὶ διακρίνεται. S. d. Stelle des Krift. Anm. 19.

15) Aristoteles Physicor. L. 2. 4. αὐτὸς δὲ Ἀναξαγόρας οὕτως ἀπὸ τῆς οὐσιότητος, ὅτι τοῖς ἰσχυροτάτοις τῇ φύσει δοθέν των φυσικῶν αἰσθῶν, ὅς ἐν γινόμενον οὐδένος ἐν τοῦ μηδὲν οὐκ ἔστιν. Simplicius in phys. p. 104 a, 106 a. in Coel. p. 53 a. Metaphysicor. L. c. 3. Α. δὲ ὁ Κλάτ. — ἀπείρου αἰσθῶν τὰς αἰσθῶν οὐκ ὅτι οὐδὲν ὁμοιοματῶν α. τ. λ. (Vgl. Anm. 19.) [Nach der obigen Hauptstelle, Anm. 15, sind die Urstoffe auch der Kleinheit nach unendlich. Den Hauptgrund, aus welchem Anax. unendliche Urstoffe angenommen, setzt die Stelle Arist. phys. L. 5. in den schon angeführten Satz der Physiker, „daß aus nichts nichts entstehen kann.“ Ein anderer, untergeordneter Grund aber, warum Anaxagoras das Gleichtheilige und Entgegengesetzte (τὰ ὁμοιοματῶν καὶ τὰ ἐναντία Arist. phys. L. 5.) unendlich, und so an die Stelle der vorzugsweise sogenannten Elemente setzte, war (nach der Fortsetzung der angeführten Stelle des Kriftoteles, welche man unter Anm. 16. findet) der, daß das Entgegengesetzte (Verschiedene) aus einem entsteht, was voraussetzt, es sey schon darin enthalten gewesen. S. Satz V. Dieß bezieht sich wohl auf die Wahrnehmung des Anaxagoras (Simpl. in phys. Ar. 38 b.), nach welcher aus dem kochten Wasser, aus dem Wasser Erde sich ausscheidet, und aus der Erde Steine durch Kälte zusammenwachsen (ἐν μὲν γὰρ τῶν νεκρῶν ὕδωρ ἀνακρίνεται, ἐν δὲ τοῦ ὕδατος γῆ· ἐν δὲ τῆς γῆς λίθου συμπηγνύνται ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ. Auf diese Weise glaubte Anaxagoras auch erklären zu müssen, wie Fleisch aus Nahrung sich bilde. (Arist. de gen. anim. L. 2. Ar. γὰρ φησὶ εὐλογεῖς σαρκαὶ ἐν τῇ τροφῇ προσιναί τε σαρξί.) Diese Gründe führt auch Simplicius (in phys. 106 a.) vertheilend an: ἡγουμένως (Ἀναξαγόρας) μᾶλλον ἐν τοῦ μηδὲν οὐκ ὅτι οὐδὲν, καὶ παρ' ἑκείνου τὸ ὁμοιοματῶν τρεφόμεν· ὅτι οὐκ ἐν παρ' αὐτοῦ γινόμενον, αὐτὸ καὶ μὴ αἰσθῶν, ἀλλὰ καὶ τὰς αἰσθῶν, καὶ γὰρ ἐκ πυρός σαρξ, καὶ ἐκ πυρός ὕδωρ, καὶ ἐκ ὕδατος γῆ καὶ ἐκ γῆς λίθος, καὶ ἐκ λίθου πάλιν πυρ, καὶ τροφῆς δὲ τῆς αὐτῆς προσιναί.

KL Die Widersprüche, welche der Scharfsinn des Parmenides und Zeno aus der Theilung ins Unendliche hergeleitet hatte, war die Ursache, daß die spätern Physiker der Theilung gewisse Grenzen setzten. Hierauf beruht die Annahme der Atomen. Anaxagoras konnte nun die Theilbarkeit der Materie eben so wenig leugnen, als Atomen in dem Sinne des Leucipp annehmen *). Jede

φορητός, οὐκ ἄσπετον, πάντα καὶ ἀσπέρων γίνεταί, παρὸς, οὐκ
φλίβεις, νεῖρε, τριχίς, οὐχὺς καὶ πτερυ, αἱ οὗτοι τυχαὶ καὶ
περιττα, πλεῖστα δὲ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ, διὰ ταῦτα ἐν τῇ τροφῇ
ὑπερλαβὼν εἶναι καὶ ἐν τῷ ὕδατι, αἱ τούτω τροφόντες τῷ δαρδρῷ,
ξύλον καὶ φύλλον καὶ φύλλον καὶ καρπῶν. Wahrscheinlich giebt
diese Stelle Beispiele an, auf welche sich Anaxagoras selbst berief,
und bei welchen der Schluß von der wahrgenommenen Erscheinung,
als Wirkung, auf die nicht wahrnehmbare Beschaffenheit der Ur-
sache immer zum Grunde liegt. Vgl. die damit übereinstimmenden
Stellen Ann. 18. und Lucr. de rer. nat. I, 58. Nach Aristoteles
kam also Anax. durch Betrachtung dessen, was aus den Dingen
entsteht (διὰ τὸ ὅτι οἱ οὐκ ὄντες γίνονται γινόμενα), und vor-
züglich des Assimilationsprocesses, auf den Ged., daß jedes Ding
ähnlich dem Ganzen beschaffen oder gewichtet sey (ὅτι οὐκ ὁμοίον
εἶναι ὁμοίως μίγμα τῷ παντί, Arist. ebendaf.); und darum scheint
er auch behauptet zu haben, daß eben alles zumal gewiesen (εἰ-
πεύειν, sagt Ar., γὰρ εἰσὶ καὶ τὸ ὅλον καὶ ἀπὸ πάντων χρημάτων
γάρτα εἶναι.), womit auch die Stelle des Simpl. in phys. Ar.
p. 106 a. übereinstimmt: ἢ ὅλον πάντα χρημάτων, αὐτὸ ὅτι οὐκ
οἶον τὸν ἄσπετον τὸ θε, καὶ εὐρὺς τῇ θε καὶ τούτῳ τοῦ ὁμοίου μί-
γμα εἶναι ὁμοίως τῷ παντί. [Bis. d. φ.]

- *) Hierauf bezieht sich offenbar das bei Simpl. in phys. Ar. p. 35a) aufbewahrte Fragment: οὐκ ἔστι γὰρ τοῦ σμικροῦ γὰρ εἶναι τὸ
γὰρ εὐχαιστόν, ἀλλ' εὐχαιστόν καὶ τὸ γὰρ τὸν οὐκ εἶναι τὸ
μὴ οὐκ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἱ εἶναι μείζον, καὶ ἴσον
εἶναι τῷ σμικρῷ πλήθος. Πρὸς αὐτὸ δὲ ἴσους εἶναι καὶ μέγαν
καὶ σμικρὸν. Εἰ γὰρ πᾶν ἐν αὐτῇ, καὶ πᾶν ἐκ πάντων ἐκρίνε-
ται, καὶ ἀπὸ τοῦ εὐχαιστόν ὁμοίοντος ἐκρίνηται τὰ ἀλλοτρίων
οὐκ ὄντων, καὶ τὸ μέγιστον ὁμοίον ἀπὸ τινος ἐκρίνηται αὐτῶν με-
ζόνος. So nahm Anax., dem alle Größe relativ ist, keine letz-
ten, kleinsten Theile, sondern unendliche Theilbarkeit des Quantita-
tiven bei ungleichartigen Stoffen an; hob aber damit die Grund-
stoffe selbst nicht auf, wie Eukl. (de rer. nat. I. v. 850 sq.) Fern-
er unterscheiden sich des Anaxagoras Elemente von den Atomen
durch ihre ursprünglichen Qualitäten (vgl. Simpl. in
phys. Ar. p. 102 a), also durch qualitative Untheilbarkeit, so wie das
durch, daß sie keine Bewegkraft in sich selbst haben. Gemein aber
haben sie mit denselben doch die Nichtwahrnehmbarkeit (vgl. die
Stelle des Pseudoplatarch. Ann. 18.), wenn gleich Anaxagoras die

bestimmte Materie ist nach seiner Meinung theilbar; aber die Theile sind von dem Ganzen nur der Größe, nicht der Qualität nach, verschieden. Das Blut z. B. besteht aus Theilen, die wieder Blut sind, Gold aus Theilen, die Gold sind u. s. w., bis man auf Bestandtheile kommt, die zwar noch immer Blut und Gold, aber ihrer Kleinheit wegen nicht mehr wahrnehmbar sind ¹⁶).

Er nannte diese Theile, aus welchen alle zusammengesetzte Körper bestehen, Homoiomerien ¹⁷). Die Bedeutung dieses Wortes wird erst durch das Folgende erklärt werden.

Eigenschaften seiner Grundstoffe nach den wahrnehmbaren Verschiedenheiten bestimmte (S. den Zusatz zu Anm. 16.) X. d. 5.

- 16) Aristoteles Physicorum I. c. 4. (du V. c. 5.) *ετι δε (τοις στοιχείοις) εκ των γινεσθαι εξ αλληλων τ'αναντα. συντηχεν αρα η γαρ παρ μιν το γινεσθαι αναγκη γινεσθαι η εξ ουτων, η εκ μη ουτων, τούτων δε, το μιν εκ μη ουτων γινεσθαι, αδυνατον, (περι γαρ ταυτης ομοχρωμονουσι της δοξης απαντες οι περι φυσικου.) το λοιπον ηδη συμβαινειν εξ αναγκης στοιχισαν, εξ ουτων μιν και συντηχουσιν γινεσθαι, δια τε σμικροτητα των ουτων, εξ αναισθητων ημιν. [de celo III, 3. εξ αερος των ομοιωμενων παντων αθροισματων]. Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. III. §. 33. πασιν αισθητην ποιότητα περι τας ομοιωμεναις απολαμβάνουσι. Die Worte des Anaxagoras bei Simplificius in Physica Aristotel. p. 33 b. „τούτων δε ουτως έχουσιν, χρη δαμνιν ενιωνη [p. 8 a. steht die unwahrscheinliche Lesart ενιωνη] πολλοι τε και παντοια εν πασι τοις συντηχομένοις και επιερματι παντων χρημάτων και ιδιαις παντοιοις έχουσι και χρομιν και ήδονας“. (d. Schenbach Fragm. 3. Bgl. unten Anm. 24. Unter ήδονας, welches Ausdruck sich auch Diogenes von Apollonia bedient, sind unstreitig die von Anax. oben so genannten unterscheidbaren Eigenschaften oder Beschaffenheiten, Dichtigkeit, Feuchtigheit, Kälte, Dunkelheit und deren Gegensätze (s. m. Bemerkungen zu Cap XI und Simpl. in phys. 10 a.) zu verstehen. Kitter nimmt deshalb mit Beziehung auf Arist. phys. II 4. Met. IV, 4 u. 7. eine zweifache Scheidung an, a. a. D. S. 267 f. Zuf. d. 5.]*

- 17) Man hat bezweifelt (vgl. Kitter Gesch. d. ion. Philos. p. 269.), daß Anaxagoras selbst sich des Namens ομοιομερειν bedient hat; nur reicht der Grund nicht hin, daß dieser Name in den vorhandenen Bruchstücken des Anaxagoras sich nicht findet. Kitter findet es wahrscheinlicher, daß X. sich des Wortes αναμειν bedient habe, wie dieser sie auch in dem bei Simplicius aufbewahrten Bruchstücke (Anm. 16.) nennt. Allein daß er sich dieser allgemeinen Benennung, welche auch andere Physiker für ihre Elemente gebrauchten, zuweilen bediente, beweiß nicht; daß er sie

IV. In der Natur ist aber nichts ganz Reines anzutreffen, sondern die Bestandtheile sind mit Andern gemischt. Anaxagoras behauptete sogar, daß in jeder Hemoisomerie Theile von jeder Art, Gestalt und Beschaffenheit enthalten seien *). Jeder Theil wäre also ein Universum.

derselben überall bedient habe; und Porum sagt Simplicius zwar an einem Orte (in phys. p. 146 b.), er habe zu *homonymy* *synonymy* *anonymy*, wie Aristoteles, de Caelo III, 3., welcher jenes Ausdruck zu erläutern scheint; aber er sagt auch wieder an einem andern Orte (in phys. p. 258.) zu *anonymy*, *anonymy* *anonymy* *anonymy*, und alle Epistern bedienen sich dieses speciellen Ausdrucks, um die eigenthümliche Lehre des Anaxagoras zu bezeichnen; so wie z. B. Lukrez in seinem Gedichte (de rer. nat. l. 830.) sagt: *anonymy* *anonymy* *anonymy* *anonymy*. Vielleicht bildete sich jedoch dieses Substantiv erst später aus dem von Anaxagoras gebrachten Ausdruck zu *anonymy* (sc. *anonymy*), welchen Hiero durch *particulas similes inter se, particulas similes* übersetzt hat. Vgl. Cic. de Nat. IV, 37. Auf analoge Weise wird von des Demokrit Prinzipien der Ausdruck *anonymy* (bei Arist. de an. I, 2.) gebraucht, der aber nicht so in Umlauf gekommen ist.

7) Der Grundsatz „*ἅντα πάντα*“ oder „*ἅντα πάντα μοιρα ὅμοια*“, „*ἅντα διὰ κοινῆς ἀπορίας πάντα χρυσάμην*“, — in Jedem ist Jedes, in Allem ein Theil von Allen und Alles wird von Allem ausgeschieden, welcher in den Bruchstücken des Anaxagoras immer wiederkehrt, und in dem Bruchstücke bei Simplicius in phys. Ar. p. 35. auf die materiellen Dinge beschränkt wird (*ἅντα πάντα μοιρα ὅμοια, πλὴν νοῦ*), könnte an sich entweder von allen materiellen Dingen schlichthin, also auch von den Urstoffen, als solchen, oder nur von den wahrnehmbaren, aus diesen gemischten Dingen, verstanden werden. In dem letztern Sinne wird er unstreitig in dem Anm. 16. enthaltenen Bruchstücke genommen. Hier heisst es nicht, daß in jeder Homomerie Theile von jeder Art, Gestalt und Beschaffenheit enthalten sind, welche Behauptung den Philosophen von unserem Bericht Bestimmtheit beigelegt wird, sondern: „in allem Gemischten muß man annehmen sind Soomen (d. h. Homomerieen) aller Gestalt, Farbe und Beschaffenheit.“ Ich sehe deutlich keinen Grund, das „*παντα συνημμενοισιν*“ von dem chaotischen Urzustande zu verstehen, und finde darin zugleich die Folge: alle wahrnehmbare (materielle) Dinge sind einander ähnlich, welche in dem, Anm. 17 berührten Bruchstücke (vgl. unten Anm. 33.) angeführt ist. Ferner scheint auch der Zusatz des Anaxagoras beim Simplicius p. 35a. *πλὴν νοῦ* *οὗτος αὐτὸς αὐτὸν νοῦν*, zu beweisen, daß Anax. hier von den, durch den νοῦ schon abgesonderten, wahrnehmbaren Dingen seinen Grundsatz ausspreche. Aristoteles scheint es in der (Anm. 16.) angeführten Stelle ebenfalls so zu nehmen (*παντοῦν δὲ διαφόρωντα εἶναι*), wobei er offenbar das letztere Tennemanns G. d. Phil. I. 3p. 86

der einen Homoiomerie mehr Theile einer Art, als in der andern, enthalten sind *), sonst würde es seinem System ganz und gar an Harmonie gefehlt haben. In der Zusammenfassung bekommt das Ganze die Benennung von demjenigen Theilen, welche die zahlreichsten sind 17). Dieser Satz gründete sich auf gewisse Erfahrungen, die Ana-

gesagt wird: *εν παντι παν εναρξαι μη δυναμι μόνον, αλλ' εν-
αργως και αποκρινόμενον.* H. d. φ.

- *) Nach meiner Ansicht (s. vor. Anm.) würde dieß vielleicht von den wahrnehmbaren Dingen gelten, so daß in jedem derselben die Grundstoffe alle, und dadurch alle Dinge, nemlich der Allgültig-keit nach, enthalten seyen, jedes aber von dem andern durch das Vorherrschende eines solchen Stoffe verschieden sey, nach der Stelle Anm. 17. Vgl. Schaubach p. 114 sq. — In Beziehung auf das Verhältniß der Homoiomerieen des Anaxagoras zu den Elementen der Jonier und des Empedokles ist hier noch zu bemerken, daß Anaxagoras nach Aristoteles (de Coelo III, 3. *Αν. δε συντιθεσθαι Εμπδοκλήν λέγει περί στοιχείων.* — *τα γαρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα λέγει ὅ ὅλον εἶναι και οὐτόν και τὸν ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ἑαυτοῦ αἵμα* *δε και πῦρ μικρὰ τούτων και τὸν ἄλλον σπέρματος κατὰ τὸν π. v. l. de gen. et corr. heißt es: *Αναξ. ταῦτα (ὁμοιομερῆ) πῦρ εἶναι και στοιχεῖον γὰρ δε αὐτὸ πῦρ και εἶναι συνδεδεσθαι παντοφύμῳ γὰρ εἶναι τούτων.* S. hört die Luft unten Satz XII.) die s. g. Elemente schon für Körper hielt, welche aus den Homoiomerieen zusammengesetzt seyen; wiewohl Met. I, 5. wieder Feuer und Wasser als Gleichtheiliges angeführt wird. Aber leicht machte er Fleisch, Knochen, Gold, Blut &c., wie diese sich der Abrechnung darbieten, so wenig, als das erscheinende Feuer, Wasser, zu seinen formlosen Grundstoffen, sondern vielmehr die Mischen und den unendlichen übrigen Mischungen der Körper zum Grunde liegenden materiellen Verschiedenheiten — oder relativ einfache Stoffe, wie auch aus den Worten (de Coelo I. 1.) hervorzuleuchten scheint: *το εὐκλείστεον αὖ εἶναι τὸ εὐκλεί.* Vgl. über diesen Gegenstand auch Ritter a. a. O. S. 270 ff. H. d. φ.*

- 17) Simplicius in Physica Aristotelis p. 35 h. Hier sagt Anaxagoras: *„εν παντι γὰρ παντος μικρὰ εἶναι“* — „πανταυτοὶ δε οὐδὲν αποκρίνεται ἑαυτὸν ἀλλ' ἐκ τῶν ἑαυτοῦ πλὴν τῶν τούτων δε πᾶς ὁμοίως ἐστὶ και ὁ μικρὸν και ὁ εὐκλείστεον. ἑαυτὸν δε οὐδὲν εἶναι ὁμοίον οὐδὲν ἄλλῳ, ἀλλ' ὅτι πλείονα ἐν, ταῦτα εὐκλείστερα ἐκ ἑαυτοῦ ἐστὶ και ἡν.“ Aristoteles Physicor. I. 4. (in Vall. d.) *ὁμοίως πᾶν ἐν παντι μακρὸν, διὰ τὸ πᾶν ἐκ παντος εἶναι γινόμενον. φαίνεται δε διαφερόντα, και προσηγορεύεσθαι ἑαυτὰ ἀλλήλων, ἐκ τῶν πλείονα ὑπερχόντας, διὰ τὸ πλεονὲς ἐν τῇ μίξει τῶν σπειρώων. εὐκλείστερος μὲν γὰρ ὅλον λευκόν, ἢ μέλαν, ἢ γλυκὺ, ἢ σαρκα, ἢ οὐσίῳ οὐκ εἶναι. ὅθεν δε πλείονα ἔχει ἑαυτοῦ, τούτω δοκεῖν ἂν τῇ τῶν πρὸς τὸν πρὸς γινόμενος.* [Vgl. die Stellen der Commentatoren bei Schaubach p. 114.]

ragoras einseitig betrachtete, aus welchen er glaubte schließen zu können, daß Alles aus Altem werde. Wir essen Brod und trinken Wasser; durch diese Nahrungsmittel wird das Haar, das Fleisch, die Blutgefäße, die Muskeln, die Knochen, und alle übrigen Theile des Körpers ernährt. Könnte dieses geschehen, wenn im Brode und Wasser nicht Theile enthalten wären, welche Blut-Adern, Muskeln, u. s. w. erzeugten; oder könnten sie diese erzeugen, wenn sie nicht diese Theile wirklich schon in sich enthielten, ob dieselben gleich nicht den Sinnen wahrnehmbar sind? ¹⁸⁾).

V. Die aus den Homoiomerieen gebildeten Körper können wieder in ihre Bestandtheile aufgelöst werden; aber die Homoiomerieen selbst sind unvergänglich, sie können weder entstehen, noch vernichtet werden ¹⁹⁾).

Daraus folgt erstens: die bestimmte Zahl der Homoiomerieen kann weder vermehrt, noch verringert werden. Es bleibt immer eine gleiche Quantität der Materie in der Welt, was auch immer für Veränderungen mit den zusammengesetzten Körpern vorgehen ²⁰⁾. Zweitens: es giebt im eigentlichen Sinne we-

18) Plutarchus de plac. Philosophor. I, 3. τροφήν γουν προσφερομένην απλήν, και μονοειδή, οίον τον Δημητριον αρτον, το ύδωρ πινοντες· και εκ ταυτης της τροφης τρεφεται θριξ, φλεψ, σπηρια, νεύρα, οστά και τα λοιπα μορια. τούτων ουν γινόμενων όμολογητέον εστιν, ότι εν τη τροφή τη προσφερομένη παντα εστι τα οντα, και εκ τών οντων παντα αυξεται, και εν εκεινη εστιν τη τροφή μορια αίματος γεννητικά, και νευρων, και οστέων, και τών άλλων, ή ην λογη θεωρητικά μορια. ον γαρ δε παντα επι την αισθησιν αναγειν, ότι αρτος και το ύδωρ παντα κατασκευαζει, αλλ' εν τούτοις εστι λογη θεωρητικά μορια. [Vgl. oben m. Zusatz zu Anm. 15. In Beziehung auf Ähnlichkeit der Ansicht kann hier an die Elemente des Organischen, z. B. an die Infusorien, oder Urthiere der Neuenth erinnert werden. Zuf. d. F.]

19) Aristotelis Metaph. I, 3. Αναξαγορας δε απειρους ειναι φησας αρχας· σχεδον γαρ άπαντα όμοιομερη, καθάπερ ύδωρ η πυρ. ούτω γινεσθαι και απολλυσθαι φησι συγκρισει και διακρισει μόνον, άλλως δ' ούτα γινεσθαι ούτα απολλυσθαι, αλλε διαμενεν αΐδια. Vgl. Anm. 16.

20) E. bei Simplicius in Phys. Aristot. p. 33 b. das Bruchstück des Anaxagoras: τούτων δε ούτω διακρινόμενων γινώσκων χρη, ότι

der ein Entstehen nach Vergehen. Was wir so nennen, ist nichts anderes, als Zusammensetzung*) und Zerlegung (διακρισις) der Theile²¹⁾.

VI. Anaxagoras nannte also die Urstoffe Homoiomeren²²⁾ nicht bestwegen, weil sie alle unter einander

παντα οντων ελασσον εστιν, ουδε πλεον, ουδε ανωτον ηντων
πλεον εστιν. αλλα παντα ισα αυτ. Bgl. Arist. de gen. et corr. I, 1.

- *) Richtiger Mischung, oder Verbindung, und Scheidung. Aus dem Num. 20 u. 21 angeführten Bruchstücken (vgl. Num. 33. und Arist. Met. I, 3) möchte hervorgehen, daß sich Anaxagoras hierbei vorzüglich der Worte: συμμιξίς oder συγκατάμιξις und διακρισις bedient habe. Wenn jedoch diese Bezeichnung der Entstehungsart der Dinge von den Alten auch den Atomikern, so wie dem Empedokles beigelegt wird, so geschieht dirß nicht im strengsten Sinne. Auf die Lehre der Atomisten paßte der Ausdruck: Zusammensetzung, παραθεσις, welchen unser Verf. gebraucht, wahrscheinlich den Epikurern (Stob. eccl. phys. I. p. 368. Plut. de plac. I, 17.) folgend, weit besser, als auf Anaxag. und Empedokles (s. meinen Zusatz zu Num. 26.). Aristoteles macht zwar dem Anaxagoras den Vorwurf, daß er die seiner Lehre zukommende Benennung nicht geaußt habe, (de gen. et corr. I, 1. aus τοις Αναξαγόρας γὰρ τῆς οὐσίας φωνὴν ἤνυσεν. λέγει γ' οὐκ, ὡς το γινώσθαι, αὐτὸ το ἀλλοιῶσθαι ταύτων μεταστροφῆς τοι ἀλλοιωσθῆναι. Bgl. Simplic. in b. I. p. 3a.) indem er statt des Ausdrucks „Entstehen“ und „Vergehen“ das Wort Veränderung werden gesetzt habe; aber dieser Vorwurf bezieht sich nur auf die bei den Ionischen Philosophen herrschende Bedeutung des Ausdrucks ἀλλοιωσις, womit sie die Veränderung eines einzigen Elementarstoffs, oder das Verwandeln seiner Natur, das Uebergehen in andere Stoffe, welche vorher nicht gewesen, bezeichneten. Anaxagoras aber nahm, der Voraussetzung gemäß, daß nichts werde (vgl. Plut. de plac. I, 3.), sondern dem Stoffe nach schon vorhanden sey, eine Veränderung des vorhandenen Stoffe, durch Verbindung und Scheidung des Verschiedenen an. Hiernach kommt bei dem, was wir Werden nennen, nur das, was schon vorhanden, aber verborgen war, durch Hervortreten eines Bestandtheils zum Vorschein. Bgl. Simplic. in phys. p. 6 b. φαινόμενα δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα συγκατάμιξις καὶ διακρισις μόνον, ποῦτε μὲν ἐν πᾶσι οὖν, ἁπλοῦς δὲ κατὰ τὸ ἐμπρόσθεν ἐν αὐτῇ χαρακτηριζόμενον. II. d. 3.

- 21) Bei Simplicio in Physica Aristotelis p. 34 b. sagt Anaxagoras: „το δὲ γινώσθαι καὶ ἀπολλύσθαι οὐκ ὁρῶν; νομίζουσιν δὲ ἁλ-
λῆτες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γινώσκει οὐδὲ ἀπολλύσκει. ἀλλ' ἀπὸ
ἐσόντων χρημάτων συμμιγνύσθαι καὶ διακρίσθαι, καὶ
οὕτως ἐκ ὁρῶνς κταίμεν τὸ το γινώσθαι συμμιγνύσθαι, καὶ τὸ
ἀπολλύσθαι διακρίσθαι.“ Bgl. Simplic. in Ar. de cunctis p. 10 a.
in phys. p. 6 a., p. 121 b.

- 22) S. m. Num. in Cap. III.

und mit einander ähnlich sind, denn sonst könnte es auch nicht verschiedene Körper geben; sie müßten alle einartig seyn, und die einzige Verschiedenheit beträfe nur die Größe, die Quantität ihrer Bestandtheile. Das ursprüngliche Daseyn verschiedenartiger Stoffe nimmt er ausdrücklich an, und behauptet, daß kein Stoff dem andern ähnlich, jeder von dem andern verschieden sey. Die Ähnlichkeit bezieht sich daher nicht auf alle Stoffe zusammengenommen (collective), sondern auf jeden einzelnen Stoff für sich genommen (distributive) ²²). Jeder Stoff kann in gleichartige Theile zerlegt werden, welche von einander nur durch die Größe verschieden sind ²³). Anaxago-

22) Aristoteles de generatione et corrupt. L. c. 1. *Ἀναξαγόρας — τὰ ὁμοιομερῆ στοιχία τιθῆναι, διὸν αὐτῶν καὶ αὐτὰ καὶ μὲλλον καὶ τῶν ἄλλων, ὡς ἐκαστοῦ τοῦ μέρος συνδυασμὸς ἐστίν.* Boyle Dict. Anaxagore not. c.

23) Die ὁμοιομερῆ (das Gleichtheilige) des A., oder die Urstoffe sind 1) Stoffe, deren Theile ihrem Ganzen gleichartig sind, so daß also nur noch quantitative Theilung übrig bliebe, (nach der Stelle des Aristot. *Ἄνμ.* 22. *ὡς ἐκαστοῦ τοῦ μέρος συνδυασμὸς ἐστίν.* Simpl. erklärt sie als *τὰ αἰς ὁμοίαν τὴν ὅλην μέρος διαμεριζόμενα*); und dessen Theile ferner auch den durch sie hervor gebrachten Wirkungen ähnlich sind. (In letzterer Beziehung sagt Sextus adv. Math. X, 38: *ὁμοίαν τοῖς γεννωμένοις*, und Plutarch führt nach dem *Ἄνμ.* 18. Angeführten also fort: *αὐτῶν οὗτ' ὁμοίαν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ τέρῃ τοῖς γεννωμένοις, ὁμοιομερείας αὐτὰς ἀναλίσκον.* Bgl. m. Zusatz zu *Ἄνμ.* 15.) Diese Urstoffe sind nun als solche 2) durch ihre eigenthümlichen Qualitäten ursprünglich von einander verschieden, weshalb Aristoteles (*phys.* I, 5.) sie ὁμοιομερῆ καὶ ὁμοίαν (vgl. Simpl. 33 h oben) nennt. Diese ursprüngliche Verschiedenheit liegt auch in dem Satz *ὁμοῦ ἢ παντὶ*, denn Anaxagoras nahm, im Gegensatz anderer ionischer Physiker, welche die Stoffe aus einem einzigen, oder aus wenigen Grundstoffen hatten entstehen lassen, an, daß die (ursprünglich vermischten) Urstoffe unendlich seyen (s. oben *Satz II.*). Wenn man nun den Grundsatz *ἄν ἢ παντὶ* auch auf die Urstoffe ausdehnt (S. m. *Ἄνμ.* zu 385.), dann sind die *ὁμοιομερῆ*en, ungeachtet dieser ursprünglichen Verschiedenheit, auch 3) einander ähnlich. Hiernach ist unser Verf. zu berücksichtigen, welcher in diesem Satz, im Widerspruche mit *Satz IV.* behauptet, daß nach Anaxagoras kein Stoff dem andern ähnlich sey. Hierbei scheint das gewiß, daß die Urstoffe des Anax. nicht von dieser Ähnlichkeit mit einander ihren Namen bekommen haben. — Wenn nun zufolge der Ausdehnung jenes Grundsatzes die Urstoffe einander ähnlich sind, sind sie zugleich 4) dem Ganzen überhaupt ähnlich. Hieraus beziehen Einige das Fragment

das wollte dadurch dem Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, durchgängige Gültigkeit sichern, und die atomistische Vorstellungsart verbannen, daß durch die Zusammensetzung der Materie das Zusammengesetzte Eigenschaften bekommen könne, welche die einfachen Theile nicht hatten. Auch hatte Anaximander schon gewissermaßen diese Vorstellungsart von den Homoiomerieen, wie Theophrast bemerkte, vorbereitet, indem er in dem Chaos ebenfalls schon Stoffe verschiedener Qualität, als Gold, Silber, annahm, welche hernach durch die Zusammensetzung Körper dieser Art bildeten ²³).

VII. Alle diese Homoiomerieen, oder die ursprüngliche Materie, war ursprünglich in einem chaotischen Zustande. Alle Stoffe waren vorhanden, aber unter einander gemischt *). Anaxagoras konnte daher sagen: alle Dinge waren zugleich da, nemlich dem Stoffe nach. Da aber alle Stoffe unter einander gemischt waren, so konnte wegen ihrer Kleinheit **) kein Stoff, keine Figur, keine Farbe unterschieden werden ²⁴). Auch dieser

bei Simplic. in Aristot. phys. p. 106 a. 1. ἦν ὁμοῦ πάντα χρηματά, ὥστε ὅτι οὐκ οἶον τὸν αἰετὸν τοῦδε, καὶ σαρκοῦ τῆςδε καὶ τοῦδε τοῦ αἰσίου μίγμα εἶναι ὁμοίως τῷ παντί, dessen letzte Worte jedoch zweifelhaft sind, obgleich sie auch Aristot. phys. III, 4. im Auge zu haben scheint. U. d. S.

23) Simplicius in Physica Aristot. p. 6 b. [Vgl. oben S. 67. Anm. 20.]

*) Daher nennt Sextus Emp. adv. Math. IX, 6. diesen Zustand ὁμοιομερῶν πολυμικρῶν. U. d. S.

**) Diesen Grund findet man in dem zu Anm. 13. angeführten Bruchstücke. Die Mischung selbst wird als Grund angeführt in dem Bruchstücke Anm. 24., welche aber nach Aristoteles richtiger Bemerkung die Verschiedenheit schon voraussetzt, die erst durch die scheidende und bewegende Kraft hervorgehen soll. U. d. S.

24) Simplicius in Physica Aristot. p. 33 b. πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι πάντα, πάντων ὁμοῦ τόντων, οὐδὲ χροῖη εὐδηλὸς ἦν οὐδεμίη. Ἀπεκόλυε γὰρ ἡ συμμιξίς πάντων χρημάτων, τοῦ δὲ διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ, καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ὀφειροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνέουσης, καὶ υπερματῶν πάντων ἀπειρῶν πλῆθος οὐδὲν κοινῶν ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν εἶχε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον. [S. Schaubach Fragm. 6. p. 97 seq.]

Satz war ohne Zweifel aus dem Systeme der Ionier genommen; aber Anaxagoras gab ihm manche eigenthümliche Bestimmung, um ihn mit den übrigen Sätzen seines Systems in Uebereinstimmung zu bringen. Das Chaos der Ionier war ein Gemisch von Materie und todtten Kräften, welche einst, man weiß nicht wie, von selbst in Bewegung kamen. Des Anaxagoras Chaos enthielt ebenfalls Materie, aber in todtter Ruhe, so daß sie durch eine fremde Kraft in Bewegung gesetzt werden mußte²⁵⁾. Hingegen stimmte Anaxagoras wieder mit dem Anaximander in der

25) Aristoteles *Physicor.* VIII. c. 1. φησι γὰρ κενός, ὅπου πάντων εἰσὶν αἱ ἡγεμονύωντες τοῦ ἀπειροῦ χρόνον, κινήσειν ἐμπούσαι τοὺς νοῦν καὶ διακρίνει. [Hierher gehört auch was Ar. von der *μὴν* τοῦ ἀπειροῦ sagt *Phys.* III, 7. vergl. *Phys.* III, 4. (5.) ὥστε ἀνεγκή ὅπου (πάντα) ποτ' εἶναι, καὶ ἀρξάναι ποτὶ κίνησθαι. *Simpl.* I. I. p. 123 b. In der *Metaphysik* I, 3. 4. wird diese Lehre von dem ruhenden Chaos mit ältern Lehren (z. B. des Hesiod, Parmenides) und mit der des Empedokles verglichen. S. Ritter *Gesch. d. ion. Phil.* S. 223 f. welcher diese Lehre des Anax. als Rückschritt darstellt. *Zus. d. F.*]

*) Nach Aristoteles (*de Caelo* I, 3. *ὀνομαζέται* (Anaxagoras) αἰθέρα ὑπὲρ τοῦ πυρός und III, 3. το γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προσαγορεύει τὸ αὐτό. Vgl. *Meteorol.* I, 3. et *Simpl.* ad h. l.) verstand er unter Aether das Feuer. *M. d. F.*

26) Bei Simplicius in *Physica Aristotelis* p. 33 b.) πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν, αμφοτέρω ἀπείρα εἰσιν. ταῦτα γὰρ μέγιστα εἰσὶν ἐν τοῖς σὺμπαντι καὶ πληθεῖ καὶ μεγέθει. [Daß Anaximander das Obige behauptet habe, davon finde ich in den Quellen keine Spur. Die Stelle des Anaxagoras, welche der Wortfolge nach (s. oben *Zusatz* zu Anm. 13.) den Grund enthalten soll von dem Satze: daß keines unter den zugleich mit einander vorhandenen Dingen seiner Kleinheit wegen wahrnehmbar gewesen sey, wird gewöhnlich übersetzt: „Denn Alles hielt die Luft und der Aether (Feuer) umfaßt, welche beide unendlich sind, denn diese machen an Menge und Größe das Meiste in Allem aus.“ Hiermit wird also ein Uebergewicht und Vorzug der Luft und des Feuers unter den zugleich vorhandenen Dingen ausgesprochen, wozu die Wahrnehmung des Verhältnisses derselben zu andern Erscheinungen den Anaxagoras, wie die Stelle selbst ausagt, bestimmte. Luft und Feuer sind das Vorherrschende, so daß das Einzelne seiner Kleinheit wegen in der Mischung verborgen ist. Wenn nun Anaxagoras Feuer und Luft (nach Aristoteles Aussage *de coelo* III, 5. *Simpl.* ad h. l. p. 128 b. *Ar. de gener. et corr.* I, 1.) selbst als aus allen Urstoffen (Homoiomeriteen) gemischt ansah, und aus ihnen alles werden läßt (εἶναι γὰρ πάντας αὐτῶν τὴν ἀρχάντων ὁμοιομερῶς πάντας τὴν ὁμοιομερῶν. ὅτι καὶ γινώσκονται πάντα

Behauptung überein, daß das Chaos von grenzenloser Luft und von Aether*) umgeben sey **).

ou touton), so kann man besser als das erste Geschickene ansehen, und daher steht es in einem andern Bruchstücke (bei Simplic. in phys. Ar. 33 b.): Feuer und Luft scheiden sich von dem Inbegriffe der Vielheit aus: *αὐτὸ γὰρ ὁ ἀέρ καὶ ὁ αἰθήρ ἀναχωρεῖται ἀπὸ τοῦ παντός* von *παντός*, *καὶ τοὺς ἀεὶ ἀκίνητος ἀνέμους ἀπὸ τοῦ αἰθέρος*, wobei zu bemerken ist, daß der schon von älteren Philosophen häufig gebrauchte Ausdruck *παντός* hier die Vielheit der Urstoffe, als Summe betrachtet, bedeutet; mithin, was Andere das Chaos nannten, und was Aristoteles einmal (phys. III, 5.) *τὸ πρὸ πάντων* (vergl. Simplic. ad h. l. 105 a.) in der Stelle phys. III, 5. (da Vol. 7.) aber, vielleicht auf Anaximander hinsehend, *τὸ ἀκίνητον*, anderwärts auch *τὸ ἀμειψόμενον μέγαν*, nennt. — Was nun das Verhältniß des Anaxagoras zu Anaximander betrifft, so springt doch hier der Unterschied hervor, daß 1) Anaxagoras die Urstoffe mehr nach der Vielheit betrachtete, und daher diesen den *πᾶσι* entgegengesetzte, als die bildende Einheit. Vergl. Simplic. in phys. p. 33 a. *καὶ γὰρ Ἀναξαγόρας τὰς ἀμειψόμενας πᾶσι τοῖς ὕμινι μόνον ὁρᾷς ὁμοῖας*, *ἀκίνητους ἀεὶ τείρας*, *καὶ τὸ πᾶσι μόνον ὁ αὐτὸν ἐν αἰθέρι αἰεῖ, τὸν διακρινόμενον πᾶσι*. Hieraus führt Simplicius die Stelle aus der Naturgeschichte des Theophrast an, in welcher dieser sagt, man könne das materielle Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), (in Hinsicht auf diesen Gegensatz nehmlich), als eine *Πύλη* ansehen, sie kann mit dem Namen *τὸ αἶμα* belegt, und mit dem *αἶμα* des Anaximander verglichen. Aber dieses ist doch mehr Deutung und Auslegung des Anaxagoras, als der unmittelbare Sinn seiner Worte. Und so sagt auch Aristot. Met. I, 7. „Wenn man annehmen wolle, daß Anaxagoras zwei Elemente aufstelle, so stöße sich dieses auf einen Grund, den er zwar selbst nicht deutlich auseinandergelegt habe, aber doch denen, welche ihn betrachtet hätten, zugegeben haben würde,“ und am Schlusse dieser Auslegung anderssehung: *ἔστι δ' αὖ αἰεὶ μίμνηται πάντα πᾶσι τοῖς πᾶσι, τούτων δὲ αἰμὴ μόνον καὶ αἶμα*. *ἐν δὲ τούτων αἰμῶνι λέγουσιν αὐτὸν τὰς ἀρχὰς τὸ ἐν ἐν* (τοῖς γὰρ ἀτμοῖς καὶ αἰματι) *καὶ ὁμοῖον*, *οὐκ ἐπιδεικνύμενον τὸ ἀκίνητον πρὸς ὁμοῖον καὶ μεταδόνον αἰεὶς τῶν* wobei er nur den unbestimmten Ausdruck des Anaxagoras tabelt. Anderwärts nennt aber auch Aristoteles jene Urstoffe zusammengekommen *τὸ μέγαν*. Hiermit erhebt sich aber zugleich eine zweite Verschiedenheit, die nehmlich, 2) daß die Bewegung dem (nicht bloß materiellen) *αἶμα* des Anaximander an sich selbst zukommt, und somit ewig ist, die Urstoffe des Anaxagoras dagegen an sich ruhend sind (s. Anm. 25), und erst durch den, von ihnen durchaus verschiedenen *πᾶσι* in Bewegung gesetzt werden. 3) Beim Anaxagoras ferner wird das Viele nur von einander getrennt, welches schon als Viele und Verschiedenes vorhanden war (Theophr. bei Simplic. p. 33. sagt: *ὡς ἐν γένεσιν αὐτῶν, αὐτὰ ὕπαρχοντες πρὸ τούτων*). Beim Anaximander aber wird das Eine in Viele verwandelt. Gleichwohl läßt Aristoteles, und nach ihm Theophrast (siehe oben S. 67 Anm. 19 u. 20.) die

Anaxagoras leugnete den leeren Raum, weil allenthalben Luft sey, die keinen leeren Zwischenraum lasse²⁷⁾.

VIII. Da die Materie an sich ein regelloses Gemisch ist, und keine innere Kraft besitzt, sich in Bewegung zu setzen, und zu einem regelmäßigen Ganzen zu ordnen, so nahm Anaxagoras eine Ursache der Bewegung und Ordnung außer der Materie an. Alle vorhergehende Philosophen, die Eleaten ausgenommen^{*)}, hatten zwar auch ein Princip der Bewegung, aber innerhalb der Materie angenommen, und theils die Bewegung zu einer gewissen Zeit anfangen lassen, theils sie als anfangslos betrachtet. Diese Vorstellungsart that dem Anaxagoras kein Genüge. Denn wenn das bewegende Princip in der Materie ist, so kann man fragen: warum die Thätigkeit desselben in einem gewissen Zeitpunkt angefangen, und so lange geruht habe; ein Einwurf, den Parmenides schon den Physikern

Dinge ausdrücklich durch Ausscheidung bei letzterem hervorgehen, und Themistius sagt sogar (in phys. Arist. p. 18 a.), Anaximander habe sich der Verwandlung (*αλλοιωσις*) nicht bedient, und läßt Anaxagoras und Empedokles sich ihm darin annähern. So mußte also das Eins den Keim des Vielen in sich enthalten, und Anaximander konnte eine Ausscheidung im strengen Sinne doch nicht annehmen. Bei Anaxagoras dagegen kommt eine Ausscheidung, *εξαρσις*, im strengsten Sinne vor, wie Simplic. I. I. p. 33 a. sagt: *ὅς τε Ἀ. τοὺς ἐκρίσας (τῇ γένεσι καὶ οὐσίᾳ) πολλὰν οὐκείωντος* (vergl. Ar. Met. I, 3.); und in diesem Punkte trifft die Lehre des Anaxagoras mit der des Empedokles zusammen (vergl. Plutarch. de plac. I, 30.), welcher aber, wie wir gesehen haben, die Ausscheidung mehrmals vor sich gehen läßt, und nur eine bestimmte Zahl einfacher Urstoffe setzt, mit entgegengesetzten Bewegungsprincipien (Ar. de gen. et corr. I, 1. und Jo. Grammat. in h. I. p. 3 b.)

Zus. d. F.]

- 27) Aristoteles Physicor. IV. c. 6. (du Val. 8.) *ὅτι μὲν οὐκ εἰκνύται πικρῶμενος, ὅτι οὐκ ἔστιν (κενόν), οὐχ ὃ βούλομαι λέγειν ὅτι ἀνθρώποι κενόν, τούτο εἰλεγχουσιν, ἀλλ' ἀμνημονεύοντες λέγουσιν, ὡς περ Ἀναξαγόρας καὶ οἱ τούτων τὸν τρόπον εἰλεγχόντες. ἐπιδεικνύουσι γὰρ, ὅτι ἔστι τι ὃ σῆρ, στρεβλόντες τοὺς αἵμους, καὶ δεικνύοντες, ὡς ισχυρὸς ὃ σῆρ.* [Vgl. Arist. problem. XVI, qu. 8. de Xenophane C. 2. Simplic. in phys. p. 151 b. Daraus, daß die Homoiomeriten ohne leeren Zwischenraum den Raum erfüllen, erklärte auch Anax. ihren bewegungslosen Zustand. Zus. d. F.]

*) Ueber Empedokles vgl. das in meinen Anmerkungen Mitgetheilte und den Zusatz zu Anm. 26.

M. d. F.]

machte. Verbindet man ein bildendes Princip mit der Materie, so ist es ungereimt, einen chaotischen Zustand vorübergehen zu lassen. Die Erwägung der bisherigen materialistischen Systeme und ihrer Schwierigkeiten mußte allerdings einen so scharfsinnigen Denker darauf führen, die Ursache der Bewegung und Bildung der Welt von der Materie zu unterscheiden *), und daraus folgte von selbst, daß er ihr keinen Ort innerhalb der Sinnenwelt anweisen konnte. Anstatt nun daß die vorhergehenden Philosophen unter dem thätigen Princip immer nur eine feinere Materie gedacht hatten, welche die gröbere durchbringe, so erweiterte er den Begriff der Materie, und faßte in demselben sowohl die gröbere, als die feinere zusammen, so daß er ihr das thätige Princip entgegensetzte, welches von ihm nicht als Materie, sondern als Kraft gedacht wurde 28).

*) Den Grund, ein besonderes, von der Materie verschiedenes, Bewegungsprincip anzunehmen, faßt Aristoteles so auf (Phys. III, 4. αρχὴν γὰρ οὐ μόνον ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων. ἀπὸ γὰρ τοῦ γιγνομένου ἐν τοῦ τοιούτου γένετο σώματος, ταύτων δ' ἐστὶ γενέσεις, πλὴν οὐχ' ἓμα, καὶ τίνα ἀρχὴν εἶναι δεῖ τῆς γενέσεως· αὕτη δ' ἐστὶ μία, ὅν ἐκείνος καλεῖ νοῦν. Buhle sagt (Gesch. d. Philos., Göttingen 1800. I. Bd. S. 64.): „gerade weil A. die Materie als ein schlechthin unsinnliches Etwas erklärte, mußte er die Bewegkraft von ihr trennen“; man kann aber eben so gut umgekehrt sagen: indem A. die Bewegkraft von der Materie trennte, betrachtete er sie als etwas Unsinnliches d. h. als abstracte Materie. Daß er aber die Bewegkraft von der Materie trennte, dieß hat eben, wie es scheint, seinen Grund in dem von Aristoteles Angeführten. Da er nemlich die Urstoffe als ein Vieles angesehen (s. m. Zusatz zu Anm. 26.), so brauchte er ein gemeinschaftliches Bewegungsprincip für alle, welches also nicht in dem Einzelnen liegen konnte; um so mehr, da er das Werden in der Natur aus dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit betrachtete, die der chaotischen Vielheit, nach seiner Voraussetzung, erst von Außen kommen mußte. Vgl. Aristoteles Met. I, 3. A. d. S.

28) Man kann den Vorwurf, daß sein νοῦς nichts, als eine feine Materie sey, nicht besser, als mit seinen eignen Worten widerlegen. (Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b.) πάντα διαχωρῆσαι τοῖς, καὶ τὴν περιχωρησὶν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ, τὰ τε σελήνη καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ ἀέληνη καὶ ὁ αἴθρ καὶ ὁ αἰθήρ, ὁ δ'

Man kann hier aber fragen: warum mußte denn Anaxagoras sich gerade einen Anfang der Bewegung und Ordnung der Materie denken. War nicht auch die gegenwärtige Einrichtung der Welt als ewig beharrend denkbar? Oder warum muß denn vor der Harmonie und Ordnung, die in dem Weltssysteme herrscht, ein Zustand der Verwirrung vorausgegangen seyn? Beide Vorstellungsarten sind, die eine wie die andere, gleich denkbar. Daß Anaxagoras die eine der andern vorzog, kann nur aus seinem individuellen Gemüthszustande und aus der damaligen Richtung des menschlichen Geistes erklärt werden. Die ältern Ionier hatten ebenfalls die Welt als entstanden betrachtet, und Anaxagoras folgte dieser Ansicht. Und da er die Ursache der Ordnung der Welt nicht in dieser, sondern außer dieser suchte, so war es natürlich, die zweckmäßige Einrichtung nicht als unzertrennliche Eigenschaft der Materie, sondern als eine hinzugekommene Bestimmung, das ist als entstanden zu denken.

IX. Die Ursache der ersten Bewegung und Ordnung in der Welt ist die Intelligenz ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$)²⁹⁾. Dieser Satz, durch welchen Anaxagoras ein neues Verhältniß der Welt und der Gottheit, das Verhältniß der Dependenz aufstellte*), verdient als ein Zeichen grös-

$\alpha\pi\alpha\rho\rho\rho\iota\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\iota$. Wir werden weiter unten noch einmal darauf kommen.

29) Nach zwei Stellen des Anaxagoras: Diogenes Laert. II. §. 6. „ $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \chi\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \eta\nu\ \delta\mu\omicron\upsilon$, $\epsilon\iota\tau\alpha\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\lambda\theta\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\ \delta\iota\epsilon\kappa\omicron\sigma\mu\eta\sigma\alpha$.“ [Ersteres ist das eigentliche Wort, dessen sich Anaxagoras von der Weltordnung bedient, s. Schaubach a. a. O. S. III.] Simpl. in Ar. phys. p. 67 a. $\epsilon\pi\epsilon\iota\ \eta\rho\epsilon\alpha\tau\omicron\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\iota\nu\epsilon\iota\nu$, $\alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \alpha\pi\epsilon\kappa\rho\iota\nu\alpha\tau\omicron$. Vgl. Aristoteles Physicor. III. c. 4. $\kappa\alpha\iota\ \tau\iota\nu\alpha\ \alpha\rho\chi\eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \delta\epsilon\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\prime\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\iota\alpha$, $\delta\epsilon\ \epsilon\kappa\tau\iota\nu\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\ \nu\omicron\upsilon\nu$. $\delta\ \delta\epsilon\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\pi\prime\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\rho\gamma\alpha\zeta\epsilon\tau\alpha\iota\ \rho\omicron\eta\sigma\alpha\varsigma$. $\omega\sigma\tau\epsilon\ \alpha\nu\alpha\gamma\kappa\eta\ \delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\omicron\tau\prime\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\rho\zeta\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$.

*) Nur daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ von der bewegungslosen, ungeordneten und mit ursprünglichen Qualitäten versehenen Materie, die ihm, als dem Bildner, gegenüber steht (siehe die Stelle Anm. 38. und Plut. de plac. I, 3.), und um deren willen er nothwendig scheint, beschränkt

stärker Cultur der Vernunft unsre ganze Aufmerksamkeit. Sowohl der Satz selbst, als die Wahl des Ausdrucks *νοῦς* für Gottheit, zeugt von den Einsichten und der Urtheilskraft dieses Philosophen. Die höhere Cultur, welche die Vernunft erreicht hatte, deckte immer mehr die Widersprüche und Ungereimtheiten, welche den gemeinen Vorstellungen von Göttern anlebten, auf. Schon mehrere Philosophen hatten den Anthropomorphismus in den gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern getadelt, und da sie kein Object fanden, welches ihrem Begriffe entsprach, so hatten sie entweder die Welt, oder einzelne Naturkräfte dem Begriffe untergelegt. Als Naturkraft konnte aber Anaxagoras Gott auch nicht mehr denken; denn dann wäre Gott selbst ein Theil der Welt gewesen, und könnte nicht Urheber der verständigen Einrichtung derselben seyn. Nach dieser Ansicht mußte die Welt ihrer Form nach von Gott abhängig, und die Ursache ihrer Form von ihr selbst verschieden seyn. Zweitens, da die Materie ewig, und nur die Form an ihr hervorgebracht ist, diese aber in einer zweckmäßigen Einrichtung besteht, welche nur das Product einer Intelligenz seyn kann, so wird die erste Ursache der Weltbildung als Intelligenz gedacht. Anaxagoras zog nemlich das Gute, Schöne und Zweckmäßige in der Welt vorzüglich in Betrachtung *), und als Ursache desselben konnte er sich nichts, als die Vernunft denken ³⁰). Drittens. Da uns das Selbstbewußtseyn überzeugt, daß wir ein selbstthätiges Vermögen besitzen, uns durch uns selbst zu etwas zu bestimmen, also

wird, einen dadurch bedingten Anfang des äußern Wirkens, d. i. der Bewegung und Anordnung (s. Anm. 25.) hat, endlich auch von einer sittlichen Natur dieses Wesens keine sichere Spur zu finden ist.

A. b. F.

*) Hierbei ist zu erinnern, daß er sich vornehmlich der Betrachtung des Himmels hingab, welcher ihn von der Ordnung des Weltbaus vorzüglich zu überzeugen geeignet war.

A. b. F.

30) Aristoteles de anima I, 1. *Ἀναξαγόρας — πολλὰ γὰρ το αἰτιῶν τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει.* Metaphysicor. I. c. 5.

eine Thätigkeit anzufangen, und da wir dieses Vermögen Vernunft nennen, so leitete Anaxagoras überhaupt jede Art des Lebens, jede Selbstthätigkeit aus der Vernunft her, und in dieser Rücksicht mußte er ebenfalls die erste Ursache der Bewegung, da sie zur Thätigkeit von keinem andern Wesen bestimmt wird, Vernunft nennen *).

Es läßt sich schon aus diesen Gründen erklären, warum Anaxagoras die Ursache der Weltbildung nicht Gott, sondern Vernunft, Intelligenz nannte, ob er sich gleich unter der letztern nichts als Gott dachte.*). Denn jener Ausdruck bezeichnet eben Begriff, welchen er ausdrücken wollte, viel genauer, und entfernte sogleich alle die Nebenvorstellun-

52) Aristoteles l. c. *ἐποδιδόκει δ' ἀρχὴν τῇ αὐτῇ ἀρχῇ τοῦ τοῦ γινώσκοντος καὶ τοῦ κινῆσαι λέγων τοὺς κινῆσαι τοῦ πᾶν*. (Es scheint, als ob unser Verfasser in dieser Stelle den Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft finde; wobei zu bemerken ist, daß scheinlich Anaxagoras selbst zu der Vorstellung dieses Unterschiedes gekommen ist. *Zus. d. F.*)

*) Es wäre vielmehr zu wünschen, daß die Keuern sich bei der Anaxagoreischen Ansicht von der Weltbildung des deutschen Namens Gott enthielten, mit welchem bestimmtere christliche Vorstellungen verknüpft sind, die man mit Unrecht und nur erschleichend auf die Lehre jenes Philosophen überträgt, wenn man jenen Namen von dem *νοῦς* des A. braucht, und nicht zugleich den großen Abstand zwischen dem Weltbildner des A. und dem Gott der Christen bemerkt. Vgl. auch Corus de Anax. *com. font.* p. 708. Der *νοῦς* des Anaxagoras, der auch nur erst von Spätern *θεός* genannt wird, ist wesentlich der Geist, als unvermischte, selbstthätige, unendliche Kraft, welche die schon mit eigenthümlichen Qualitäten versehene Materie (das Gemischte) bewegt und ordnet. Letztere ist also das ursprünglich Ruhende u. Bewegte, der *νοῦς* die bewegende, sich selbst bestimmende Thätigkeit (vgl. Num. 25 u. 29.), und in dieser Hinsicht ist die Lehre des A. mehr ein Dualismus mit Uebergewicht des Idealen. S. m. Num. * zu S. 396. und zu Cap. X. Auch die Benennung Theism kann man von der Anaxagoreischen Lehre nur auf sehr unbestimmte Weise gebrauchen. Selbst Sext. Emp. der doch gewiß von einem spätern Standpunkte aus spricht, sagt *adv. Math.* l. I. c. 1: *τοῦ μὲν νοῦς, ὃς οὐκ ἔστι αὐτοῦ θεός, ἀρχὴ τῶν ὑποκείμενων ἀρχῇ, τῇ τοῦ τοῦ ὁμοιομετρου πολυμύων ὁμοιότητι*. Vgl. Stob. *col.* p. 297. Daß nun dieser Dualismus kein consequent ausgeführter ist, deutete Aristoteles *Met.* XII, 10. an, indem er sagt: *ἀπορροὶ δὲ καὶ τοῦ κινήσαντος μὴ νοῦς, οὐκ αὖτε τοῦ κινήσαντος καὶ τοῦ νοῦς*. Vgl. übrigens unten Cap. XII. *H. d. F.*

gen, welche er zu entfernen wünschte. Hätte er sich des Ausdrucks Gott bedient, so hätte der Eine vielleicht eine von den Volksgotttheiten, oder das Weltfeuer, oder die Sonne und die Sterne darunter verstanden. Diesen Wahn konnte er nicht begünstigen, ohne sich selbst zu widersprechen, da er behauptet hatte, Sonne und Mond wären nichts als Naturkörper, welche mit unserer Erde Ähnlichkeit hätten; ohne zwei Wesen zu vermischen, die er einmal als ganz verschiedenartig gesondert hatte ³²⁾.

Um diesen Theil seiner Philosophie vollständig abzuhandeln, müssen wir sowohl die Eigenschaften, unter denen er sich die außerweltliche Intelligenz *) dachte, als auch ihr Verhältniß zur Welt, oder ihren Antheil an der Weltbildung, betrachten.

X. Die Intelligenz besitzt 1) Allwissenheit. Sie erkennt alle Dinge in der Welt, wie sie in der chaotischen Mischung waren, dann aber abgesondert, und von einander unterschieden wurden. Was gewesen ist, was jetzt ist, und in Zukunft seyn wird, Alles dieses nach seiner ganzen Natur ist ihr bekannt ³³⁾. Sie besitzt 2) den durchdingendsten Verstand ³⁴⁾; 3) die größte Macht. Sie ist Allem überlegen, sie durchbringt und bestimmt Alles ³⁵⁾. 4) Selbst-

32) Auf diesen wichtigen Umstand hat zuerst Garus in seiner schätzbaren Schrift de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus aufmerksam gemacht.

*) Dieser Ausdruck ist weder im Geiste des Anaxagoreischen Systems, noch durch den Ausdruck desselben zu rechtfertigen. Der νοῦς des Anax. ist von der (abstracten) Materie verschieden, und mit ihr nicht vermischt, aber darum nicht außerweltlich. A. d. S.

33) Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b) γινώμην περὶ πάντος πάντων ἔχει — καὶ τὰ συμμιγγομένα τε καὶ ἀποκρινομένα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἐγνώ νοῦς, καὶ ὅποια ἐμὲλλον εἶναι, καὶ ὅποια ἦν καὶ ὅσα νῦν εἰσι καὶ ὅποια εἰσιν. (f. Anm. 45.)

34) Simplicius loc. cit. εἶσι γὰρ λεπτοτάτων τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρωτάτων (nach dem Bruchstücke, welches Anm. 38 vollständig angeführt wird).

35) Simplicius in Physica Aristotelis p. 38. καὶ γινώμην περὶ πάντος πάντων ἔχει, καὶ ἰσχύει μέγιστον. καὶ ὅσα ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζον καὶ ἐλαττω, πάντων νοῦς κρατεῖ. (f. Anm. 38.)

thätigkeit (*αυτοκρατία*) als oberste und freiwirkende Ursache. Sie ist daher reine Thätigkeit ³⁶⁾; 5) sie ist unendlich, weil das Gebiet ihrer Macht und Erkenntniß keine Grenzen hat ³⁷⁾.

Die übrigen Eigenschaften leitet Anaxagoras aus den ersten ab ³⁸⁾. 6) Die Intelligenz ist rein, abgesondert

36) Simplicius loc. cit. vol. 3 de *αὐτῷ ἀκρίβως καὶ αὐτοκρατία*. siehe Anm. 38. vgl. Anm. 29. Plato *Cratylus* 3 Vol. p. 290. (Simp. 413. C.) *αὐτοκρατία γὰρ αὐτῷ (τοῦ) οὐκ καὶ οὐδὲν μὴ γινώσκοντος φασὶν αὐτῷ κομμῆν τὰ πράγματα διὰ παντὸς ὅτου*. Aristoteles *Metaphysicor.* XII. c. 6. *ὁ γὰρ τοῦ ἐνέργου*.

37) Simplicius loc. cit.

38) Nach dem Bruchstücke, welches Anm. 38. beginnt, wird vielmehr die folgende, von unserem Brf. als abgeleitet anerkennende Eigenschaft, als eine ursprüngliche betrachtet, nemlich die reine Einheit und Unvermischtheit des *νοῦ*. Vgl. Anm. 40. Das Hauptprädikat, welches Anaxagoras seinem *νοῦ* beilegt, ist, wie Ritter a. a. O. S. 225. richtig bemerkt, das des Bewegenden, ein Prädikat, auf welches er, von der Betrachtung der Materie ausgehend, kam. Da der *νοῦ* aller Bewegung Ursache ist, so wird er durch nichts anderes bewegt und afficirt; er ist *ακίνητος* und *ἀκαθάρτος* (s. die Stelle des Aristoteles 39. Anm.) und in so fern auch *αὐτοκρατής*; die Thätigkeit geht von ihm selbst aus. Nun ist aber diese Thätigkeit Scheidung der materiellen Dinge; er unterscheidet sich also von diesem dadurch, daß er rein und mit keinem anderen Dinge gemischt ist (*μικταὶ οὐδὲν χεῖμα*) folglich allein für sich ist (*μόνος αὐτῷ ἐπ' ἑαυτῷ*). Von dieser Unvermischtheit oder Einfachheit des *νοῦ* macht Anaxagoras auch die ungehinderte Thätigkeit desselben in der Bewegung und Scheidung aller Dinge abhängig (*καὶ ἀκαθάρτου* etc. Anm. 38.), und scheint in dieser Beziehung dem *νοῦ* das Prädikat des *ακέρους* beizulegen, obgleich mit Unrecht, wie schon Aristoteles angedeutet hat, weil die Thätigkeit des *νοῦ* an den ewigen Urstoffen ein anderes *ακρίβως* gegenüber stehen hat (vergl. Simpl. I. I. p. 53 b.), welches sie zu bewegen anfängt (*Ar. phys. III. 4. ὁ δὲ τοῦ ἀκέρους τινος ἐκκινῶντος νοῦς*, vergl. Anm. 25.) und eine Schranke der Scheidung statt findet, wovon wir später zu Sag. XI sprechen werden. Die Alles beherrschende Thätigkeit des *νοῦ* ist nun, wie Aristoteles (*de anim. III. 4.* vergl. Anm. 39.) erklärt, und der Name *νοῦ* ausdrückt, das Erkennen, und so identificirt Anaxagoras den Begriff des Bewegenden, welches zugleich Scheiden und Bilden ist, mit dem Begriffe des Denkens und Erkennens (*Arist. de anim. I. 2., s. Anm. 31.*); der *νοῦ* ist ihm so eben sowohl Scheidende als unterscheidende, oder eine wirkende, und Alles besser, was sie wirkt, bewußte Kraft. Ja noch weiter erstreckt sich seine Wirksamkeit — er hat von Allem Einsicht (*νοῦς πάντων γινώσκων ἐστίν*, vergl. Anm. 33.), sogar von dem *αὐ-*

von Allem, mit keiner Sache vermischt. Denn wäre sie mit irgend einem Dinge vermischt, so müßte sie mit

ursprünglich Vermischtem; dies nennt unser Verfasser nicht ganz richtig mit Wissenschaft. Nicht dem hängt damit noch zusammen der Begriff des Zweckmäßigen, welches in der Anordnung (*διορισμός*, s. Num. 29.) nachweisbar ist; in dieser Beziehung sagt Aristoteles wahrscheinlich (*de anim.* I. 2., Num. 30.): Anaxagoras sehe den *νοῦς* oft als Ursache des Schönen und Richtigen, und (*Met.* XII, 10. *Αναξ. ὁ δὲ αὖτις τοῦ ἀγαθοῦ ἀρχὴν ὁ νόος τοῦ κακοῦ*) er mache das Gute zum Princip. Dagegen macht es ihm auch Aristoteles zum Vorwurf, kein dem *νοῦς* Gutes gegen gesetztes angenommen zu haben, worunter hier das Böse, d. h. das Ungeordnete zu verstehen wäre (vergl. Ritter a. a. O. S. 239.); womit auch die Angabe des Plutarch (*de la. et Num.* p. 364. q. T II) die Materie sei ihm Ursache des Übels, verfährt. Weil aber Anaxagoras seinen *νοῦς* als Princip der Bewegung u. der Erkenntnis angesehen, in letzterer Beziehung aber als ewig, nicht als entstanden gedacht haben muß, wie Empedokles die Freundschaft (vergl. *Armet. Met.* XIV, 4.), so läßt sich darin der Grund finden, warum Aristoteles (*Met.* XII, 6.) in seiner ihm eigenen Terminologie sagt, Anaxagoras bezeuge wie Empedokles und andere, daß die *ἐκείνη* samstet früher sei als das *Βεβαιόν*, indem die *Βεβαιότης* *ἐκείνη* sei (*οὗτος ὁ ἀρχαῖος ἀναξαγόρας — ἀρχαῖος — μακροῦς ἀναξαγόρας ὁ νόος τοῦ ἀρχαίου*; nach Brandis *ἀρχαῖος*); denn hier wird Anaxagoras mit denen zusammen genannt, welche eine ewige Bewegung annehmen. Dieß steht nun mit den Stellen des Anaxagoras und Aristoteles, welche von der Weltbildung des *νοῦς* sprechen, nur dadurch vereinigen, daß man entweder jene Ausdrücke, welche sich auf einen solchen Anfang beziehen, und eben so was von der Bewegungslosigkeit oder der ursprünglichen Ruhe der Homoiomereen gesagt wird, als mangelhafte *Προτάσεις* des Gegensatzes des Bewegenden u. Bewegten ansieht, so daß also Anaxagoras vielmehr eine ewige Weltbildung angenommen hätte, wie er ja auch das Kleine, von welchem die Weltbildung ausgegangen, für unendlich gehalten, (s. d. Stelle in m. Num. zu Cap III. S. 353) und dergl. ist die Ansicht Ritters (a. a. O. S. 249 ff.); oder dadurch, daß man annimmt, Anaxagoras habe zwar dem *νοῦς* ein ewiges Seyn, aber die *ἐκείνη* beigelegt, durch welche er, wie es in jenem Bruchstücke heiße, das, was war, ist und seyn wird, erkennt, aber doch eine reale Bewegung der Urstoffe, welche einen bestimmten Anfang genommen, ansetzen, und daher spreche sich in jener Stelle der *Metaphysik* indirect ein Tadel des Aristoteles aus. Letztere Ansicht habe ich darum vor, weil die angeführten Stellen allzu entschieden von einem solchen Anfange der Bewegung reden (vgl. auch Num. 43.) durch welchen die an sich ruhenden Urstoffe gesetzt worden seyen. Daß eine solche Unterscheidung aber vom Anaxagoras selbst nicht bestimmt vorgetragen worden sey, ist leicht begreiflich. Uebrigens beweist wohl eben der Vorwurf des Andern des *Empedokles* (in *phys.* p. 272 b.), mit welcher Allgemeinheit man im

allen vermischet seyn, weil jeder Theil der Materie Materientheile jeder Art enthält. Dann würden aber die beigemischten Bestandtheile sie an ihrer freien Wirkung und Bestimmung aller Dinge hindern³⁸⁾. Daher ist sie rein und einfach, auch keinem fremden Einflusse unterworfen, sondern frei von fremden Einwirkungen (*απαθης*)³⁹⁾.

Älterthume dem Anaxagoras die Lehre einer anfangenden Bewegung der Stoffe zuschrieb. Anaxagoras schwankte darin, daß er sich bald die Materie getrennt von der Form (abstract) dachte, und sie darum durch ein äußeres Princip bewegen ließ, bald sie in Verbindung mit der Form vorstellte. Daß aber ferner der *νοῦς* immer fortwirkt, obgleich die Bewegung sich auch mittelbar fortpflanzt (s. Anm. 45 u. m. Anm. zu Satz XI.), und obgleich auf der andern Seite es auch eine Schranke der Ausscheidung giebt: dieß scheint das etwas verdorbene Bruchstück, welches uns Simplicius (in phys. Ar. p. 33 b.) ebenfalls aufbewahrt hat, zu lehren: „ὁ δὲ νοῦς, ὅσα εἰσι τὰ κριτὰ, καὶ τὸν εἶναι, ἵνα καὶ τὰ ἅλλα πάντα ἐν τοῖς πολλοῖς περιχυοῖται, καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκριμένοις;“ in welcher Stelle schon Garus, de Anax. cosmotheol. font. p. 705., statt *εἰσι τὰ* corrigirte: *εἰσηται*, Schaubach aber S. 138. statt *εἰσιν ἵνα* noch annehmlicher *εἰσι, καὶ* liest.

H. d. F.

- 38) Bei Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b. sagt Anaxagoras: „τα μὲν ἅλλα πάντος μοῖραν ἔχει, τοὺς δὲ εἰσι κριτὸν καὶ ἀντακρίτας, καὶ μίμικτας οὐδενὶ χρηματι, ἄλλῃ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ εἰσιν. ἐὶ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἅλλα τῶν ἐμικτῶ ἄλλῃ, μίμικτα ἐν ἅπαντων χρημάτων, ἐὶ ἐμικτῶ τῶν. ἐν παντί γὰρ πάντος μοῖρα ἐστίν, ὥστε ἐν τοῖς πρώθιν μοι λελεχται. καὶ ἀντακρίτας αὐτὸν τὰ συμμικτῶν, ὥστε μηδενὸς χρηματος κρατεῖν ὁμοίως, ὥς καὶ μόνον εἰσιν ἐφ' ἑωυτοῦ. εἰσι γὰρ λεπτοτάτων τὰ πάντων χρημάτων, καὶ καθαρωτάτων, καὶ γνωμὴν γὰρ περὶ πάντος πᾶσαν ἰσχύ, καὶ ἰσχυρὴν μεγίστην: ὅσα γὰρ ψυχὴν ἔχει καὶ μίμικτα καὶ ἐλάττω, πάντων νοὺς κρατεῖ.“ [die Fortsetzung dieser Stelle findet sich in der Anm. 45.] Aristoteles de anima III. c. 4. (vgl. folgende Anm.)

- 39) Simplicius loc. cit. (Anm. 38.) *εἰσι γὰρ λεπτοτάτων τὰ πάντων χρημάτων καὶ καθαρωτάτων*. Da dieses unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden ist, so muß sich Anaxagoras zu dem *λεπτοτάτων* und *καθαρωτάτων* den Grund jener Eigenschaft der Intelligenz, wodurch sie sich von der Materie unterscheidet, daß sie nemlich mit nichts anderm gemischt ist, gedacht haben. Es ist aber schwer zu bestimmen, welches Prädikat darunter zu verstehen sey, wenn man nicht an seine Materie denken will. Garus de Anaxagoreus Cosmotheologiae fontibus p. 8. (Werke I V. B. p. 703.) erklärt diese Ausdrücke von einem durchdringenden Verstande; dieses giebt auch wirklich den besten Sinn und erhält durch eine Stelle des Aristoteles de anima III, c. 4. (da V. c. 5.) noch mehr Klarheit:

Daher ist auch in Rücksicht auf Qualität Vernunft mit jeder Vernunft einartig, aber mit einem andern Dinge hat sie nicht das Geringste gemein⁴⁰⁾. Weil sich Anaxagoras die Intelligenz als freie Thätigkeit, als selbstthätige Kraft denkt, die im unendlichen Weltall wirkt, so mußte er sie als immateriell denken; denn wäre sie materiell, z. B. Luft oder Aether, so wäre ihre Wirksamkeit durch andere Materien unterbrochen, sie könnte nicht da wirken, wo sie nicht ist; sie könnte auch nicht frei wirken, weil sie von andern Materien beschränkt wäre. Ein Geschichtschreiber der Philosophie glaubt, Anaxagoras habe das Wesen der Intelligenz für Aether gehalten⁴¹⁾. Die angeführten Gründe beweisen

ἀναγκη αὐτα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμικτὴ εἶναι, ὥστε φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κροτῇ, τούτο δ' ἐστίν, ἵνα γνωρίζῃ παρ' ἀμφοτέρομενον γὰρ καὶ λυεῖ το αλλοτρίον καὶ ἀντιφραττεῖ. — Aristoteles Physicor. VIII, c. 5. διὸ καὶ Ἀναξαγόρας οὐθὺς λέγει, τὸν νοῦν ἀκαθὴν φασκὼν καὶ ἀμικτὴ εἶναι. [Aristoteles verbindet hiermit das Prädikat des Unbewegten; ἀκαθὴν, fährt er fort, κινήσεως ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν εἶναι· οὕτως γὰρ μόνως οὐ κινήσει ἀκίνητος οὐ, καὶ κρατοῖ ἀμικτὴς οὐ. Man kann hier auch noch die Stelle hinzufügen Ar. de an. I, 2. ἀρχὴν γὰρ τὸν νοῦν τιθεῖται μάλιστα πάντων μόνον νοῦν φησὶν αὐτὸν τὰς οὐσιῶν πλεονεῖν εἶναι καὶ ἀμικτὴ τε καὶ καθάρων, aus welcher hervorgeht, daß das λεπτότατον und καθαρόν von der einfachen und reinen Thätigkeit tropisch zu verstehen ist. Vgl. Ritter a. a. O. S. 235 ff. Zuf. d. F.]

- 40) Simplicius in Physica Arist. p. 33 b. πανταπασιν δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλην τοῦ. νοῦς δὲ πῶς ὁμοίος ἐστὶ καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ εἰσάστων, ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὁμοίον οὐδὲν ἄλλο. [Der Vf. hat diese Stelle falsch verstanden. Anaxagoras will sagen: Nur der νοῦς ist von allen andern verschieden, denn „der νοῦς (als das Ungemischte) ist sich immer gleich, in welchem Grade er auch erscheine;“ unter den andern Dingen aber ist keines dem andern gleich. Nach einer andern Stelle (bei Simpl. p. 35a u. 37a) setzt er noch hinzu: da diese unendlich sind: πλείων οὐσιῶν. So erscheint der νοῦς als die reine Einheit im Gegensatz des unendlich Verschiedenen und Gemischten, als das sich selbst Gleiche, sich auf sich selbst Beziehende. Mit Recht macht aber Aristoteles (de an. III, 5.) den Einwand, wie Erkennen denkbar sey, wenn der νοῦς einfach, ohne fremde Einwirkung sey und mit den erkennbaren Dingen nichts gemein habe? Zuf. d. F.]

- 41) Liebmanns Geist der spec. Phil. I B. S. 329. [womit sich Anor., welcher unter Aether das Feuer verstanden, dem Heraclit annähert haben würde; wenn nicht das wesentliche Prädikat der Unvermischtheit mit Materiellem widerspräche. Zuf. d. F.]

aber nicht, was sie beweisen sollen, und werden durch das ganze System des Anaxagoras und die unverwerflichsten Zeugnisse aller Schriftsteller widerlegt. Denn erstlich behauptet Anaxagoras, daß auch Luft und Aether unter der Einwirkung der Intelligenz stehen, durch sie abgesondert und in Bewegung gesetzt werden⁴²⁾. Luft und Aether werden also immer noch von der selbstthätigen Kraft, der Intelligenz unterschieden. Und wie hätte dann Plato den Anaxagoras tadeln können, daß der *νοῦς* in seinem System eine zu untergeordnete Rolle spiele, daß er Alles aus natürlichen Ursachen vermittelst der Luft, des Aethers und des Wassers zu erklären suche, und nur dann, wenn er wegen der Erklärung in Verlegenheit sey, die Vernunft zum Nothbehelf brauche, wenn diesem Philosophen die Intelligenz und der Aether oder die Luft ein und dasselbe Wesen gewesen wäre?⁴³⁾

Insofern also erhielt sich Anaxagoras frei von dem Materialismus, als er die Intelligenz von aller, auch der feinsten Materie, die in dem Weltall befindlich ist, unterschied. Aber wenn er nun doch die Intelligenz als Kraft betrachtet, welche in dem ganzen Universum wirkt, wenn er sogar die Art und Weise bestimmt, wie sie wirkt, nemlich dadurch, daß sie alles durchbringe⁴⁴⁾, also doch den Raum erfüllen muß, so bringt sich uns

42) Simplicius (Man sehe Anmerkung 28.)

43) Plato Phaed. c. 47. ἐπειδὴ προῖον καὶ ἀναγκύωνται, ὅρα ἄνδρα τῷ μὲν ὡς οὐδὲν χρωμένον, οὐδὲ τίνας αἰτίας ἐκαιωμένον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, αἶρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατος αἰτιωμένον.

44) Plato Cratylus. III-Vol. p. 290. f. Anm. 36. διὰ πάντων ἰσότης. [Dieser bildliche Ausdruck, zufolge dessen der *νοῦς* durch Alles hindurchgeht, bestimmt die Art u. Weise, wie derselbe in dem Materiellen wirkt, gar nicht genau; sondern deutet bloß die Wirksamkeit des *νοῦς* in allen Dingen überhaupt an; auch ist von einer feinen Naturkraft nicht die Rede. Der *νοῦς* des A. ist somit die in der Welt wirksame, objective, aber ansichtbare Vernunft, welche zum Princip gemacht zu haben einen Fortschritt in der Philosophie ausmacht, den schon Aristoteles (s. oben m. Zus. Anm. 5. S. 371.) bemerkte.

Zus. d. F.]

der Gedanke auf, daß er wohl den Begriff der reinen Geistigkeit geahnet, aber noch nicht deutlich gedacht hatte. Er macht die Intelligenz unvermerkt zu einer sehr feinen Naturkraft, für die er nur keinen Namen hat. Wir werden nachher sehen, daß Anaxagoras hier etwas behauptete, was dem Stoischen Begriffe von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt sehr nahe kommt.

XI.) Diese Intelligenz ist die Ursache der zweckmäßigen Welteinrichtung *). Als sie beschloffen hatte, den chaotischen Zustand aufzuheben, so setzte sie die Materie in Kreisbewegung, welche von den kleinsten Theilen anfing, aber dann immer mehr um sich griff und zuletzt allgemein wurde. Durch diese Kreisbewegung (*δίνος*) sonderte die Intelligenz die ungleichartigen Dinge, verband die gleichartigen, bildete daraus Körper, und gab auch dem Ganzen die Kreisbewegung, die noch jetzt fortbauert ⁴⁵⁾ in den Gestirnen **). Drei Acte werden der

*) Aus dieser Lehre ist zu erklären, daß Anax. den Zufall verbannte, wie Plutarch. de plac. I, 29. Stob. ecl. p. 218. bemerkt, wo A. in dieser Hinsicht mit den Stoikern zusammengestellt wird. Eben so wird mit dieser Anerkennung der objectiven Zweckmäßigkeit der Begriff des Schicksals gebrochen, (vgl. Alex. Aphrodis. de fato. §. 2.)
A. d. S.

45) Simplicius in Physica Arist. p. 53b). καὶ τῆς περιχωρητικότητος συμπασης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχὴν καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι. ἐπεὶ δὲ (αἱ: ἐπειτα) πλείον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει (s. περιχωρήσει) ἐπὶ πλείον. καὶ τὰ συμμεισγόμενα τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα γινώ νοῦς. καὶ ὅποια ἐμελλάν εἶναι, καὶ ὅποια ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἔστι, καὶ ὅποια εἰσιν, πάντα διέκοσμησε νοῦς καὶ τὴν περιχωρήσιν ταυτὴν, ἣν νῦν περιχωρεῖ τα τε ἀστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ, οἱ ἀποκρινόμενοι. [Die Fortsetzung dieses Bruchstücks in der Anm. 46. Ferner heißt es in einem Anaxagorischen Bruchstücke (bei Simplicius in phys. p. 67a) ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου πάντος ἀπεκρίνετο καὶ ὅσαν ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πάν τούτο διεκρίθη. κινουμένου δὲ καὶ διακρινόμενων ἡ περιχωρητικὸς πολλὰ μάλιστα ποιεῖ διακρινεσθαι. Das Letztere sagt auch der Anfang der Stelle Anm. 46.
Zus. d. S.]

**) Wahrscheinlich, weil sein Blick in die Natur zuerst auf die Verhältnisse der Weltkörper fiel, nahm er die Kreisbewegung als die ursprüngliche an. Zugleich entspricht dieselbe dem

Intelligenz beigelegt: die Bewegung, die Scheidung der Stoffe, und die Verbindung derselben zu bestimmten Körpern, nebst der zweckmäßigen Einrichtung des Ganzen*). Unter diesen ist die erste Handlung die vornehmste, denn die Scheidung und Verbindung erfolgte durch die Bewegung von selbst, und die Kreisbewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne ist die Fortsetzung der ursprünglichen, von der Intelligenz herrührenden Bewegung. Um diese Bewegung hervorzubringen, war eine Intelligenz nothwendig, weil sie allein die Kenntniß der Materien und aller in ihr enthaltenen einzelnen Stoffe, so wie des daraus zu bildenden Ganzen besaß. Nicht die ganze Masse, sondern nur einzelne Theile wurden zuerst in eine wirbelnde Bewegung [περιχωρησις, Kreisbewegung] gesetzt; nicht als hätte die Intelligenz nicht Kraft dazu gehabt, sondern weil sonst der Zweck, den die Bewegung bewirken sollte, die Scheidung, nicht hätte erreicht werden können**). Die Scheidung

Begriffe der Zweckmäßigkeit, indem die chaotische Vielheit (vgl. m. Anm. *) zu Sag VIII. S. 395.) nur durch diese Bewegung Einheit gewinnen konnte.

A. d. S.

*) Daß die Scheidung, und Einrichtung der Dinge überall im Raume, oder insbesondere auf der Erde, auf gleiche Weise vorgegangen, sagt er in der abgerissenen Stelle bei Simpl. in phys. p. 84. ἀνθρώπους τε συμπάγηναι, καὶ τὰλλα ζῶα, ὅσα ψυχὴν ἔχουσιν, καὶ τοὺς γὰρ ἀνθρώποις εἶναι καὶ πολλὰς συννεκμημένους, καὶ ὅλα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῶν, καὶ ἡλίαν τε αὐτοῖς εἶναι καὶ σελήνην, καὶ τὰλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῶν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖς φεῖν πολλὰ τε καὶ παρτοῖα, ὡς οἱ αὐτοὶ τὰ οἰκιστὰ συννεκμημένοι εἰς τὴν οἰκίαν χροῶνται. Ταῦτα μὲν οὖν μοι λελέκται, ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῶν ἀποκριθεῖν, ἀλλὰ καὶ ἀλλῇ. Nur kann die Frage seyn, ob er hier das ἀλλῇ von andern Gegenden der Erde, oder von andern bewohnten Weltkörpern verstanden habe, welches letztere Ritter a. a. O. S. 287. annimmt. Auf jeden Fall will er die Allgemeinheit und Gleichheit jener Welteneinrichtung aussprechen, nicht eine doppelte Weltbildung bezeichnen. Simplicius aber scheint bei seiner Erläuterung dieses Bruchstückes (s. die Stellen bei Schaubach p. 91 f.) den spätern Unterschied der Intelligibeln und wahrnehmbaren Welt in die Lehre des Anaxagoras hineinzugetragen.

A. d. S.

**) Von diesem Grunde findet sich in des Anaxagoras Bruchstücken so wohl, als bei Aristoteles nichts. Nach meiner, mit den Worten des Anax. übereinstimmenden Ansicht läßt er die Scheidung immer

selbst ist — die Absonderung der ungleichartigen Massen von einander; des Feinen von dem Groben, des Kalten von dem Warmen, des Lichten von dem Dunkeln, des Feuchten von dem Trocknen. Das Dicke, Feuchte, Dunkle, Kalte und Schwere sammelte sich in die Mitte, woraus die Erde und das Meer entstand. Das Warme, Lichte, Trockne, Leichte hob sich in die Höhe, in die Region des Aethers^{*)}. Eine absolut vollständige Scheidung

vollkommen werden mit der sich vermehrenden Bewegung, womit auch die Arten der Dinge immer bestimmter hervortreten. Daß er also die Wirkksamkeit des *vov* in der Erscheinungswelt zunehmen und sich ausbreiten ließ, (doch so, daß das einmal Verlegte auch die Bewegung fortpflanzte. S. Anm. 45.) und somit Körper auch mittelbar entstehen, davon liegt, wie ich glaube, der Grund darin, daß Anaxagoras, welcher als ionischer Kosmophysiker von der Natur ausging, das Factum der Entwicklung vor Augen hatte und die Wirkksamkeit des *vov* vielleicht sich eben so dachte, wie die Entwicklung des immer mehr um sich greifenden Bewußtseyns im Menschen. So schließt sich seine Lehre vom Geiste an die Naturlehre an. Ritter (a. a. O. S. 256) scheint den Grund jenes Fortschreitens in der Weltbildung dazwischen zu setzen, „daß dem Geiste, als bewegendem Princip in seiner Wirkung kein entgegengesetztes Wesen“ entgegengesetzt, Anax. also „keinen Grund haben können, warum nicht die Bewegung im Bewegten nach der sogenannten Trägheit der Körper bleiben müsse.“ Allein abgesehen davon, daß das ursprünglich Ruhende, als solches dem Bewegenden entgegengesetzt, doch auch wieder in Ruhe zurückfallen könnte, und Anaxagoras auch eine Schranke der Ausdehnung annimmt; so erklärt dies nicht, warum der *vov* nicht alles zugleich in Bewegung gesetzt habe, sondern eben „wie ein menschlicher Künstler erscheine, der mühsam und allmählich fortschreiten muß in seinem Werke, wenn er gleich voraus weiß, nach welchen Formen sich Alles gestalten werde.“ (Ritter 259 S.) Uebrigens ist es sehr annehmlich, daß A. durch die Unterscheidung der unmittelbaren und der fortgesetzten Bewegung die größere oder geringere Kraft der Dinge, welche er unmittelbar oder mittelbar auf das bewegende Princip bezog, bezeichnet habe. S. m. Anm. zu Sag XIII. S. 416. A. a. S.

*) Genauer, als die Anm. 46. angeführten Stellen, sprechen von dieser Scheidung die Bruchstücke bei Simplicius (in phys. 38b) το μιν πικρον και διαρον, και ψυχρον και λεγονον ερδωδε ουρανου, ερδωε vov η γη. το δε ποσειδον και το θαλασσαν και το ερπον ελκυσσεν εις το ηερων του αιθερος. Hiernach theilten sich diese Gegenstände, die auch in andern Bruchstücken (vgl. Anm. 24 u. 46.) vorkommen, in den unteren und oberen Raum, nach der Natur des Schwereu und Leichteu, wie auch die Stellen des Diogenes und Pseudoorigenes andeuten. Ritter (a. a. O. S. 277) verknüpft

erfolgte aber keinesweges; sondern mit jedem Stoffe blieben Stoffe jeder Art gemischt, wie wir oben schon bemerkt haben⁴⁵). Dieses ist eine unvermeidliche Inconsequenz dieses

scharfsinnig mit jenem Bruchstücke des Anax. auch wie oben zu Num. 26. angeführten Stellen, und verfährt daher unter der Sammlung des Trocknen, Dünnen, Warmen und Heilen den Ätther (oder das Feuer), dagegen er unter der Luft die Sammlung der Entgegengesetzten begreift. Genauer wird noch die Bildung der Erde insbesondere angegeben in dem Bruchstücke (bei Simplicius l. l. 384) οὕτως γὰρ τοῦτων ἀναμειγνύμενων συνίσταται γῆ· οὐ γὰρ γὰρ τὸν ῥεῖον ἰσὺν ἀναμειγνύεται, οὐ δὲ τοῦ ἰσίου γῆ· οὐ δὲ τῆς γῆς ἁδαισίνην γινώσκουσι τοῦ ψυχροῦ, durch Festwerden oder Verdichtung wird aus Luft Wasser, aus dieser Erde, und aus dieser bilden sich durch weitere Verdichtung Steine. Wenn Aristoteles (in coel. V, 2) den Anaxagoras nebst dem Empedocles tadelt, er habe nichts über das Schwere und Leichte bestimmt, so konnte dies von dem Mangel einer genauern Auseinandersetzung besonders in der Hinsicht gelten, daß Anaxagoras die Erdbeben für Bewegungen hielt, welche das in die Höhlen und Abgründe der Erde sich senkende Feuer hervorbringe; wobei Aristoteles fragen mußte, wie der Ätther oder das Feuer, welches doch seiner Natur nach sich immer emporhebe, hier das Entgegengesetzte thue. Letzteres beweist die von Ritter ganz richtig citirte Stelle Arist. meteorolog. II, 7. Ἄ μὲν οὖν φησὶ τὸν αὐτὸν παρὰ τὸν φασίδαι οὐκ, ἀμειγνύμενα δ' αὖς ἐν αὐτῇ τῇ γῇ καὶ ἐν ποταμοῖς, καὶ οὐκ οὐκ (wo sogar die von uns bewohnte Region der Erde, von der er sagt οὐρανὸς ἡ γῆ καὶ οἱ ὄψθροι, die obere heißt,) und dann: τοῖς γὰρ οὐρανῶσι καὶ κατὰ τομὰς οὐρανῶν καὶ οὐκ μὴ ἔφασκε τῇ γῇ παρὰ τὴν φασίδαι ἐν βάρει ὄντων τῶν αἰσμάτων, οὐκ δὲ ἐν αὐτῇ καὶ ἐν αὐτῇ, οὐκ οὐκ. Doch läßt sich gegen diesen Tadel sagen, daß auch in der Erde noch Feuer bleibe nach Anax. Voraussetzung. Epictetus leitet die Erdbeben von der Luft ab. — Auf die erste Bewegung und Scheidung bezieht sich ohne Zweifel das Bruchstück bei Simplicius (in phys. p. 38) οὕτως τοῦτων περιμειγνύμενων καὶ αὐτῶν ἀναμειγνύμενων παρ' αὐτῶν ἴνα βῆς ἐν αὐτῇ ταχυτάτος. βῆς δὲ ἡ ταχέστερος ποιεῖ. ἡ δὲ ταχέστερος οὐρανῶν οὐδὲν οὐρανῶν ἔφασκε τῇ ταχυτάτῃ τῶν τῶν ὁρῶντος ὁρῶντος ἐν ἀνδραπόδῃ, ἀλλὰ ποταμῶν πολλὰ καὶ πολλὰ ταχέστερα, nach welchem die vormalige Bewegung der Dinge für eine vielfach schnellere gehalten wird. Eris der wissen wir den Grund dieser Behauptung nicht; vielleicht der Grund er darin, daß die ursprüngliche Bewegung so heftig und schnell sein mußte, um widerzuhallen und die mittelbare Bewegung möglich zu machen.

X. d. p.

- 45) Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b. ὅδε ἀναμειγνύμενος αὐτῇ αἰσμάτων ἀναμειγνύμενος, καὶ ἀναμειγνύμενος αὐτῇ δὲ τοῦ αἰσμάτων ἐν αὐτῇ, καὶ αὐτῇ τῶν ψυχρῶν τοῦ θερμοῦ, καὶ αὐτῇ τῶν θερμῶν ἐν αὐτῇ, καὶ αὐτῇ τῶν ὁρῶντος ἐν ἔξῃ. ποιεῖ δὲ πολλὰ πολλὰ αἰα. ποταμῶν δὲ οὐδὲν ἀναμειγνύμενος ἴσους αὐτῇ τοῦ ἴσους αἰα. τοῦ δὲ πρὸς ὁρῶντος αὐτῇ, καὶ ἡ πρὸς αὐτῇ

System. Denn auf der einen Seite glaubte er die Veränderungen in der Sinnenwelt nicht erklären zu können, wenn er nicht annähme, daß jeder materielle Theil eines Körpers alle möglichen Stoffe in sich begreife; auf der andern Seite aber wird nicht durch diese Behauptung die Macht und Erkenntniß der Intelligenz beschränkt? Zwar schreibt er ihr keine Allmacht, sondern nur eine große Macht zu; aber er behauptete doch, daß sie alle Theile der chaotischen Masse kenne und unterscheide. Also kennt sie entweder nicht alles zu Trennende, oder ihre Macht reichte nicht so weit, um alles Heterogene von einander zu sondern. Denn wenn es ihr Wille war, daß das Chaos aufhörte, und die heterogenen Theile von einander getrennt wurden; so kann man fragen: warum blieb diese Scheidung an einer gewissen Grenze stehen? Etwas darum, daß es in der gebildeten Welt nicht an Stoff zu Veränderungen fehlte? Aber warum mußten denn Veränderungen vorgehen? Wenn die Intelligenz das Bestall einmal zweckmäßig eingerichtet hatte, war es denn nicht besser, daß alle Theile und das Ganze unverändert blieben? *)

αἰασσων, ἕτερον δὲ οὐδὲν ἔστιν ὁμοίον οὐδενὶ ἄλλῳ. ἀλλ' ἀπὸ πλείω ἐν, ταῦτα ἐνδηλοτάτα ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ ἡν. Diogenes Laert. II, §. 8. τῶν δὲ σωμάτων τὰ μὲν βαρὺα τὸν κατωὶ τόπον, ὡς τὴν γῆν, τὰ τε κοῦφα τὸν ἀνω ἐπισχέιν, ὡς τὸ πῦρ. ὕδωρ δὲ καὶ ἀέρα τὸν μέσον οὕτω γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς πλατύνει οὐσῆς τῆς θαλάσσης ὑποστήναι, διατμηθέντων ὑπὸ τοῦ ἡλίου τῶν ὕδατων. Origenes philos. c. 8. τὸ μὲν οὖν πυκνὸν καὶ ὕγρον καὶ τὸ σποτικὸν καὶ ψυχρὸν καὶ πάντα τὰ βαρὺα συνελθεῖν ἐπὶ τὸ μέσον, εἰ ὡς καὶ γίνονται τῆς γῆς ὑποστήναι. τὰ δ' ἀντικείμενα τούτοις τὸ θερμὸν καὶ τὸ λαμπρὸν καὶ τὸ ἥρον καὶ τὸ κοῦρον εἰς τὸ πρὸς αὐτὸν τοῦ ἀέρος ὀρέσθαι. [Die Abweichungen der beiden letzten Stellen von einander vereinigt Schaubach p. 132. so, daß Diogenes von der Mitte zwischen Aether und Erde, Pseudoorigenes aber von dem mittleren Theile der ganzen Welt sprechen soll. Auf. d. §.]

*) Die Annahme einer nicht absolut vollständigen Scheidung, wie es unser Verf. oben, nicht ganz unangemessen ausdrückt, welche Anaxagoras in den Worten πανταπασί δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, und auch in dem scheinbar widersprechenden Bruchstücke: οὐδὲ διακρίνεται, οὐδὲ ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου (Simpl. in phys. 38a) ausspricht, wird noch bestimmter in

Wir haben übrigens zu wenige und unzusammenhängende Nachrichten von dem ganzen Umfange seiner Weltbildung, um diese Seite seines Systems vollständig überschauen zu können. Indessen wollen wir doch das Wenige sammeln, und daraus den Umfang und die Art der Wirksamkeit der Intelligenz bei der Weltbildung noch näher zu bestimmen suchen.

XII.) Die Kreisbewegung der Luft, des Aethers und der Sterne leitet Anaxagoras ausdrücklich von der Intelligenz (Anm. 45.) ab. Ob er auch die Bildung der Sterne der Intelligenz beilegte, ist eine andere Frage, welche zu bejahen wir keine Gründe haben. Denn er behauptete nach einigen Schriftstellern, die Sonne wie die andern Himmelskörper wären ursprünglich große Steinmassen auf der Erde gewesen, welche durch die Wirbelbewegung der Luft in die Höhe geschleudert, und durch

den Bruchstücken (bei Simplicius l. l. p. 106a) μη δ' ενδεχισθαι παντα διακριθηναι (vgl. Schaubach a. a. O. p. 118.) und: (Simpl. l. l. 37b) ου κχωρισται τα εν ενι κοσμω, ουδε απομεικνται πτελεν, ουτε το θερμον απο του ψυχρου, ουτε το ψυχρον απο του θερμου, gelehrt. Anaxagoras fand sich nemlich eben so wohl durch die Wahnehmung der nur relativen Verschiedenheit der Dinge, als auch durch die Idee der Einheit der Welt (des κοσμος), in so fern dieselbe von dem ordnenden νοϋς, der reinen Einheit (s. oben) herrührt, genöthigt, eine Scheidung, welche zur Trennung der Dinge würde, zu läugnen („die Dinge in einer Welt sind nicht mit der Art zu durchsauen.“) Noch näher wird diese Untrennbarkeit erklärt in dem Bruchstücke bei Simplicius p. 35a και οτι δε ισαι μοιραι ισοι του τε μεγαλου και του μικρου, πληθος και ούτως αν ειη. και εν παντι παντα, ουδε χωρις εστιν ειναι, αλλα παντα παντος μοιραν μετεχει· οτι δε του λεισιστου μη εστιν ειναι (vgl. das Bruchstück oben in m. Anm. zu Cap III, p. 393.) ουκ αν δυναται χωρισθηναι, ουδ' αν λιν αφ' εωτου γενισθαι. αλλ' οτι περ αρχην ειναι, και τον παντα ομον εν πασι δε πολλα ειναι, και των αποκρινομενων ισα πληθος ειναι, και τα και ελαττωσι. Indem es nemlich kein Kleinstes giebt, kann die Scheidung des νοϋς ins Unendliche fortschreiten, ohne zur Trennung der Dinge zu werden. Somit ist zwar allerdings hier eine in den Dingen vorhandene Schranke der Wirksamkeit des νοϋς, aber eine solche, die der νοϋς, als anordnendes und erkennendes Princip, zugleich sich selbst setzt. Diese Ansicht wird nicht verändert, wenn man auch annimmt, daß A. mehrere bewohnte Welten angenommen habe, (Simpl. l. l. p. 6b) denn er fasste sie doch in einer höhern Einheit (Welt) zusammen. A. d. S.

den Aether glühend worden wären. Damit stimmt auch seine Meinung überein, daß zuweilen aus der Sonne Steine auf die Erde und das Meer herabfielen ⁴⁷⁾).

Die Entstehung der Pflanzen erklärte er aus physischen Ursachen *). In der Luft, sagte er, sind die Keime und Stoffe aller Dinge befindlich; diese wer-

47) Plutarchus, Lysand. Vol. III. p. 144. λέγεται δ' Αναξαγόραν προείπειν, ὡς τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἀνδιδεμένων σωματῶν, γενομένου τινος ολίσθηματος, ἢ σάλου, ριψις εἶναι καὶ πτωεὶς εἶδος ἀπορρηγνόντος. εἶναι δὲ καὶ τῶν αὐτῶν ἐκαστον οὐκ ἐν ἡ περιγῇ (περιγῇ) χωρῇ· λίσσεται γὰρ οὕτως καὶ βαρεῖα, λαμπρὴν μὲν κίτρινον καὶ περιχλασὶν τοῦ αἵματος, ἔλαττωθαι δὲ ὑποβίος σφιγγομένου (σφιγγόμενα) δινῇ καὶ τῶν τῆς περιφορῆς, ὡς· πῶς καὶ τὸ πρῶτον ἐκρηγῇ μὴ πῶς οὐκ αἶμα, τῶν ψυχρῶν καὶ βαρῶν ἀποκρινόμενων τοῦ παντός. Die Sonne, sagte er, sey mißroth oder schwärzlich. (Diogenes Laert. II, §. 8.) worunter die Ausleger bald einen glühenden Stein, bald einen feurigen Klumpen oder eine Feuerkugel verstehen. Die erste Erklärung stimmt mit andern Sätzen des Anaxagorischen Naturlehre überein, und wird durch die meisten Zeugnisse der Alten bestätigt. Man sehe die oben Anm. 7. angeführten Stellen und vergleiche Bayle Dict. Anaxagore Nol. B.

*) Ueber die Pflanzen insbesondere finden wir bei Aristoteles (de plantis I, 2.) die Stelle: εἰπε δὲ Ἀναξαγόρας, ὅτι ἡ ὕψις τούτων (φύτων) εἶναι ἀπὸ τῆς γῆς. καὶ διὰ τοῦτο εἶπεν πρὸς Ἀρχιμῶν, ὅτι ἡ γῆ μῆτηρ μὲν εἶναι τῶν φυτῶν, ὁ δὲ ἥλιος πατήρ, mit welcher sich des Diog. 2. Angabe (Anm. 48.) leicht vereinigen läßt; schwerer die des Theophrast, (s. Anm. 48.) welcher Luft und Wasser als Grundbedingungen derselben setzt. — Merkwürdig ist es nun, daß er nach Aristoteles de plant. I, 2. Bgl. Plutarch. quæst. nat. I, iust. (ed. Hult. Vol. XIII. p. 1.) die Pflanzen wie Empedokles für lebendige Geschöpfe hielt, welche angenehme und unangenehme Empfindungen haben, wie er aus dem Fallen und Wachsen der Blätter schloß (Anax. δὲ ζῶντα εἶναι, καὶ ἡδισθαι καὶ λυπεῖσθαι εἰπε, τῇ τε ἀπορροῇ τῶν φύλλων καὶ τῇ αἰξήσει τούτων ἐκλαμβάνων und später Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Εὐκλείδης καὶ οὐκ οὐκ καὶ γινώσκον οὖν εἶπον τὰ φυτὰ) und daß er ihnen Athem (πνοήν) zuschrieb (Bgl. I. 1. Cap. 2. und de respir. 2.) — Vor allen lebendigen Wesen nun behauptet er eine doppelte Erzeugung, eine ursprüngliche, aus den f. g. Elementen, die hier selbst als zusammengesetzte Körper erscheinen, und eine nachfolgende durch Geschlechtsfortpflanzung. (Diog. II, 9. ζῶντα γίνεσθαι εἴτε ὕψι καὶ ὀφθαλμοῦ καὶ γῆς· ὅτερον δὲ εἴτε ἀλλήλων) wobei man an Anaximander erinnert wird. Die Entstehung der Geschlechtsverschiedenheit erklärt er (nach Arist. de gen. animal. IV, 1. Plut. de plac. IV, 7. Diog. L. II, 6.) wie Parmenides und Empedokles. (Bgl. die Stellen bei Schaubach p. 283.)

den dem Wasser zugeführt, und daraus entstehen die Pflanzen⁴⁸⁾. Wahrscheinlich erklärte er auf ähnliche Art die Entstehung der Thiere, denn die Luft enthält die Stoffe vom allen Dingen⁴⁹⁾.

48) Diogenes Laert. II, §. 9. (s. b. Anmerk. auf voriger Seite.)
Theophrastus historia plantar. III, c. 2. Αναξαγόρας μὲν τὸν ἀπὸ τῶν ὕδατος γεννητῶν ἔχει ἀναφανίσας καὶ ταῦτα συγκαταβαλεῖν τὸν ὅλον γένεσθαι τὸν κόσμον.

49) Wie sehen hier noch folgende Lehren hinzu. Nach der Einrichtung des anaxagorischen Weltgebäudes steht die Erde in der Mitte (s. m. Anm. zu S. 407. und die Stelle in der Anm. zu S. 415.) der Welt als das Kräftefeld über ihr, das zwischen Luft und Wasser (nach Diog. II, B.). Nach Aristoteles (de Coelo II, 13.) nahm Anax. nach Anaximenes und Demokrit an, daß die Erde oder die platte Form der Erde die Ursache sey, warum sie in der Mitte bleibe, und die untere Luft bedecke (κατακλύει); diese unter ihr befindliche, im untern Raume zusammengedrückte Luft befinde sich im ruhenden Zustande. Noch einen andern Grund führt Ritter a. a. O. nach Simplicius (de coelo p. 91 a. u. 128 a. in phys. p. 87 b.) an, nemlich die Kraft des Wirbels, in welchem die schweren Körper die Mitte einzunehmen pflegen. Die Sterne, der ätherischen Region angehörig, deren Wärme wir wegen ihres Abstandes nicht wahrnehmen können (Orig. philon. C. 8.) bewegen sich im Kreise um die Erde u. werden durch die Schnelligkeit ihres Umschwungs in ihrer Bahn erhalten (Simpl. l. l.). Von den Gestirnen und von der Sonne, die den wärmsten Ort einnimmt (nach Orig. l. l.) sagen die meisten Berichte, sie seyen Steine, Steinmassen (so sagt die sich wahrscheinlich auf Anaxagoras beziehende Stelle Plato de leg. XII, p. 967 c. ταῖς ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ποταμῶν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ κατακλύειν ποταμὸν αἶμα ἔστι δὲ τὸν καὶ γῆς καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἐμπεφυκὸς οὐρανῶν u. Diog. L. heißt es gar ὡς ὅτι δὲ οὐρανὸς ἐκ δὲ τῶν οὐρανῶν etc.) Ginneta wie aus aus an das Fragment bei Simpl. in phys. p. 38 b. (s. m. Anm. zu S. 407. u. vgl. damit Achilles Tatius inaxog. in Arist. C. II.) nach welchem die Steine sich aus der Erde (hier aber ist das s. g. Element gemeint, verdichten (συνεπύκνυνται), so können wir die Gestirne als die aus der Erde d. i. den schweren Erdtheilen sich verdichtenden Steinmassen ansehen, welche, wie von andern berichtet wird, durch den feurigen Kether im Umschwunge fortgerissen und zum Glühen gebracht sind, und durch das Zurückstrahlen des Kethers leuchten (s. d. Stelle des Plutarch Anm. 47. vgl. Simpl. p. 106 a.) Vielleicht wurde diese Behauptung von der Entstehung der Gestirne aus den dichteren Erdtheilen hernach in die Meinung verwandelt, dieselben seyen aus der Erde abgerissene und nach oben geschleuderte Steine (Plutarch. de plac. II, 13.); um so mehr, da Anax. auch annahm, daß Steinmassen aus der Sonne auf die Erde herabfielen. (Gerus, Anax. u. s. Zeitgeist S. 445 ff.) Die Entstehung der Mythen aber scheint mit der ersten Bewegung zusammenzufallen,

Also scheint Anaxagoras der Intelligenz nur den Anfang der Bewegung in der Welt beigelegt, und

womit ihre Bildung zugleich dem vovs unmittelbar angehört; von diesem ersten Ursprung u. der ewigen Bewegung derselben müssen wir die durch nachfolgende Revolution entstehenden Veränderungen unterscheiden (s. d. Stelle des Plutarch Num. 47.) Von einer solchen Revolution wird Plut. de plac. II, 8. Diog. II, 9. gesprochen, nach welcher die Sterne, welche sich anfangs in Kreisen an dem kuppelförmigen Himmelsgewölbe um den Polarstern gedreht, sich am Mittag geneigt hätten, womit die Bewohnung der Jener in Verbindung gesetzt wird. Die gewöhnliche Bewegung der Gestirne ist die Kreisbewegung derselben um die Erde von Osten nach Westen (Plut. de plac. II, 16.) ohne Unterschied. Die Kometen ließ er nebst Demokrit (nach Arist. meteorol. I, 2. Diog. II, 9.) aus dem Zusammenlaufen zweier Planeten entstehen. (Vgl. Schaubach p. 167 sq.). Zu den unbedeutenderen Revolutionen gehören auch die Sternschnuppen (Plut. de plac. III, 2. Stob. ecl. phys. p. 580. Diog. L. II, 9. oder die durch Bewegung des Himmels herabfallenden und verblühenden Aetherfunken. — Die Milchstraße erklärt er als den Strahl derjenigen Sterne, welche durch Entgegenstehen der Erde die Strahlen der Sonne nicht treffen. (Arist. meteorol. I, 8. Vgl. Plut. de plac. III, 1. Diog. L. I, 1.) — Daß er den Mond für einen von der Sonne erleuchteten und bewohnten Himmelskörper gehalten (Plato Cratyl. p. 409.) darüber s. d. folgende Num. 6. 414: nach Plutarch (Nic. 23. ed. Harles. Vol. III. p. 391.) soll er auch zuerst das Zunehmen und Abnehmen des Mondes genauer erklärt (s. Schaubach S. 163) und das Gesicht im Monde aus dessen verschiedenen Bestandtheilen und Inhalt (nach Stob. ecl. phys. p. 562. Plut. de plac. II, 30.) abgeleitet haben; so wie er ferner die Mondfluterrisse aus dem Schatten der Erde oder anderer Himmelskörper (nach Stob. ecl. phys. p. 56n. Vgl. Schaubach p. 168.) und die Sonnenfinsternisse durch den Mondschatten (nach Orig. philon. p. 8.) erklärte. — Ein vorzüglicher Gegenstand seiner Betrachtung scheint auch das Verhältniß der Sonne zur Erde gewesen zu sein, was auch aus der Ansicht hervorleuchtet, daß er die Sonne den Vater der Pflanzen nannte. S. m. Num. zu S. 411. Von ihr leitet er die Wärme ab, welche die Luft in eine Schwingung versetzt, die wir an der Bewegung der Sonnenstrahlen wahrnehmen (Aristot. problem. XI. quest. 33. Plut. Sympon. VIII. p. 8. ed. Harl. p. 355. Auf die Bildung der Erde wirkte sie bedeutend ein, indem die Luft aus dem Feuchten und Schwermen sich aussonderte, und dann das Wasser von der Erde sich absonderte (Plut. de plac. III, 16. Diog. II, 8.) welches dann wieder durch den Regen genährt wird (vgl. Schaubach p. 178. Ritter a. a. O. S. 281.) Ueber die Entstehung der Jahreszeiten durch die Bewegung der Sonne scheint er (nach Plut. II, 23. Stob. I, 1. p. 526.) sehr mangelhafte Vorstellungen gehabt zu haben. (S. Schaubach p. 169.) Endlich erklärte er auch andere Himmels- und Wettererscheinungen, z. B. Donner und Hagel (Arist. meteor. II, 9. Plut. plac. III, 3. Stob. ecl. p. 592. vgl. Schaubach p. 170.) Sturm und Stille (Plut. et Stob.

durch die Bewegung, durch bloßen Naturmechanismus, bei dem selbst der Zufall nicht ausgeschlossen war*), ohne weitere Mitwirkung der Intelligenz die Entstehung der übrigen Naturwesen erklärt zu haben. Denn wenn er weder bei den Sternen noch bei den organisirten Wesen, deren Erscheinungen am ersten den Forscher verleiten könnten, zu überfinnlichen Kräften seine Zuflucht zu nehmen, die Intelligenz als bildende Ursache annahm, so darf man das noch weit weniger bei andern Dingen erwarten. Die Bewegung der Sterne war die am ersten und stärksten in die Augen fallende Regelmäßigkeit in der Welt, und diese leitete auch Anaxagoras von einer Intelligenz her, so wie sie ihn auch zuerst darauf geführt hatte**)

1. 1. Schaubach p. 171.) Regenbogen (Plut. III, 5.) Hagel (Schaubach p. 173.) Erdbeben (s. oben S. 408. vgl. Schaubach p. 177.) durch jene Bewegung und die Verhältnisse der Wärme, des Lichts und des Feuers; ferner die Stimme, das Echo (Plut. de plac. IV, 19.) und die leichtere Fortpflanzung des Schalls bei Nacht, durch den ruhigeren Zustand der Luft bei Nacht (nach Arist. probl. XI, 33. Plut. Sympos. VIII, 5. ed. Hult. Vol. XI, p. 355.) X. b. 6.

*) S. oben den Schluß meiner Ann. zu S. 401 f. Was unser Verf. hier übrigens sagt, daß Anax. dem *πρωτῷ* nur den Anfang der Weltbewegung beigelegt zu haben scheine, hebt er im folgenden Satz wider auf, wo er auch die Fortdauer derselben mit Recht von ihm abhängig macht; er hätte also jenes höchstens nur von der unmittelbaren Bewegung sagen können. Aber auch vom Zufall kann in diesem Systeme nicht die Rede seyn s. m. Ann. zu S. 405. und zu Satz XV.

**) Wir berühren hier noch die Lehre von der Mehrheit bewohnter Welten. Kein einziges Bruchstück redet bestimmt von mehreren gleichzeitigen bewohnten Weltkörpern. Am meisten sind die Bruchstücke dahin gezogen worden, in welchen A. von einer Scheidung der Dinge wie bei uns spricht (s. m. Ann. zu S. 406. u. zu S. 408 u. 409.), was aber auch von verschiedenen Zeiten oder von verschiedenen Orten der Welt gemeint seyn kann. Vgl. Gorus, Anaxagoras und sein Zeitalter S. 441. Ritter nimmt die erstere Behauptung an; a. a. O. S. 288. Wie scheint diesem die Ansicht des X., daß Sonne und Sterneglühende Steinmassen seyen, entgegenzustehen; dagegen Anaxagoras unter andern den von der Sonne erleuchteten Mond (vgl. Plato Cratyl. p. 409 A. Stob. ecl. phys. p. 558, 564.) wie eine Erde beschreibt (Stob. p. 550. Diog. L. II, 8. Plut. de plac. II, 25.) und ihn auch bewohnt vorstellt. (Vgl. Plato apol. p. 26. D. Leg. X. p. 886 D. welche Stellen Ritter nicht angeführt hat.) Von einer successiven Mehrheit der Welten, und also von einem

XIII.) Aber Anaxagoras behauptete auch, daß die Intelligenz alle Dinge durchbringe, und sie bestimme⁴⁹⁾. Dieses muß noch näher untersucht werden. Die Intelligenz hat in diesem Systeme einen doppelten Charakter; sie ist nemlich die allgemeine, erste Bewegkraft, und zweitens erkennendes Wesen⁵⁰⁾. Da alle Materie ursprünglich träge und ohne eigne Bewegkraft ist, so ist eine Kraft erforderlich, welche sie in Bewegung setzt. Dieses wirkt nun die Intelligenz. Wahrscheinlich aber leitet er nicht allein die erste Bewegung, sondern auch die Fortdauer derselben von ihr ab^{*)}. In dieser Rücksicht also muß sie alle Dinge durchbringen. Zweitens als erkennendes Wesen ist die Intelligenz das Princip aller Empfindung und Vorstellung in der Welt, welches in allen lebenden Wesen wirkt, und die Ursache aller ihrer animalischen und geistigen

Wechsel und Untergang der Welten berichten nur die Späteren z. B. Stobaeus ecl. phys. p. 416, wo mehrerer Philosophen Meinungen ungenau zusammengefaßt werden. Nach seiner Vorstellung des Weltens (s. das oben zu Satz V Bemerkte) ist der *κοσμος* die durch Bewegung des *νοος* entsprungene Welteinrichtung, unveränderlich (daher auch nach Aristot. phys. I, 4 (5) Simplic. p. 53 a. richtig sagt: *πρωτον μιν τῷ τῷ Ἀναξαγόρῳ λεγῆναι ἀπὸ αὐτοῦ γεγονότα τὸν κόσμον ἐκ τοῦ μίγματος διαμνεῖν λοιπὸν ὑπὸ τοῦ τοῦ ἀρεσιώτερος διοικουμένου τε καὶ διακρινόμενον* u. ad. Ar. de coelo p. 91 b. *ἡ τε τοῦ οὐρανοῦ κίνησις αἰδίου διαμνεῖ καὶ ἡ τῆς γῆς ἐν τῇ μέσῃ στασις ὡς Ἐμπειδοκλῆς εἶδοις λεγῆναι καὶ Ἀναξαγόρας*. Bgl. damit den Grund der fortwährenden Himmelsbewegung de coelo p. 91. u. Carus de fontib. Anax. cosmogon. p. 705. wo auch angeführt wird, daß Anax. nach Euidas den *νοος* in dieser Hinsicht *φρουρος*, Wächter, Erhalter der Ordnung genannt habe. Die Erhaltung der Weltordnung im Ganzen, und daß der *κοσμος* nicht wieder in das Chaos zurückfallen kann, schließt aber nicht die Veränderungen im Einzelnen, und die Revolution der Weltkörper aus (vgl. Ritter a. a. O. S. 283); und darauf scheinen sich Stellen, wie die des Stobaeus zu gründen. H. d. F.

49) Plato Cratylus ed. Bip. Vol. III. p. 290. (Man sehe Anm. 36.)

50) Aristoteles de anima I, c. 2. *αποδίδωσι δ' αὐτῷ τῇ αὐτῇ σελήνῃ το τε γινώσκον καὶ το κινῶν, λεγὼν τοὺν κινῆσαι τὸ πᾶν* [S. m. Anm. zu S. 400.]

*) Dieses ist nach dem in der Anm. zu dem vorigen Satze Bemerkten gewiß. H. d. F.

Aussagen ist. Nach Anaxagoras System ist es nur eine Seele, ein Geist, der sich gleichsam in alle lebende Wesen ergossen und vertheilt hat. Hier ist also auch wieder eine Art von Durchdringung, aber wahrscheinlich von anderer Art, als die Durchdringung unbelebter Wesen ⁵¹⁾.

Indessen unterschied Anaxagoras hier zuweilen zwischen den Erscheinungen der Animalität und der Vernunft; er nannte das Princip jener Seele (*ψυχή*) das Princip dieser *νοῦς* im engeren Sinne. Zuweilen aber machte er keinen Unterschied zwischen beiden ⁵²⁾. Denn Anaxagoras

51) Plato *Cratyl.* p. 400 A. (ed. Bip. Vol. III. p. 263.) καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἁπαντῶν φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρα νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν. Aristotel. *de anima* I, c. 2. Ἀναξαγόρας δὲ ἦτις διδάσκει περὶ αὐτῶν. Πολλὰ μὲν γὰρ το αἰτίον τὸν καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. ἰεροῦ δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. ἐν ἅπασι γὰρ ὑπαρχειν αὐτὸν τοῖς ὕλοις καὶ μεγάλαις καὶ μικραῖς, καὶ τιμωῖς καὶ ἀτιμωτέροις. Anaxagoras drückte sich selbst darüber so aus: ὅσα γὰρ ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάττω, πάντων νοῦς κρατεῖ. Simplicius in *Physica* Arist. p. 53 b. [In der obigen Stelle *de anima* I, 2. sagt Aristoteles vorher: Anax. und wer irgend den Satz ausgesprochen, daß der νοῦς alles bewegt habe, nehme die Seele als Bewegungskraft (*ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινουμένην*), aber erkläre doch nicht geradezu νοῦς und ψυχὴ für identisch; und später: εἰσέβηαι σὲ γὰρ ἀνὰ τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τὸν νοῦν, — χρῆται δ' αὐτοῖς ὡς μιᾷ φύσει und setzt hinzu: πληρ. αρχὴν τὸν νοῦν τιθεῖται μάλιστα πάντων μορὴν νοῦν φησὶ αὐτὸν τῶν ὄντων ἅπλων εἶναι, καὶ ἀμύγη τὸ καὶ καθάρον ἀποδιδῶαι δὲ εἰς f. weiter Anm. 50. Nach dieser Stelle sollte man fast annehmen, daß A. durch ψυχὴ nur das Partikuläre, durch νοῦς das allgemeine göttliche Princip der Bewegung und Ordnung bezeichnet habe.]

52) Anaxagoras behauptet bestimmt, (*Simpl. in phys. Ar.* p. 55 a.) nur in einigen Dingen ist der νοῦς (ἴσως ὅλων καὶ νοῦς ὅτι. Hierbei ist jedoch an keine Vermischung mit dem Materiellen zu denken; denn von dem νοῦς sagt Anax. μεμικται οὐδὲν χρόματι (vgl. Anm. 38.) Ob nemlich gleich der νοῦς Alles bewegt und bildet, und die Absonderung der Dinge überhaupt bewirkt hat (Anm. 45.) so fing doch die Absonderung durch Bewegung vom Kleinen an, und griff immer mehr um sich (siehe oben S. 407.); zuerst wurde das Erdige vom Feuchten, das Warme vom Kalten abge sondert. Ganz von dem andern geschieden ist nichts, außer dem νοῦς. Und die Thätigkeit des νοῦς, die Scheidung, hat also auch ihre Schranke. Am weitesten nun scheint die Scheidung gekom-

scheint sich mehr mit der Außenwelt, als mit der geistigen Natur des Menschen beschäftigt zu haben. Daher waren seine Begriffe über die Seelenkräfte noch verworren. Aristoteles macht hier die Einwendung, es sey unmöglich, daß in allen Thieren, ja in allen Menschen, ein und dasselbe Princip des Vorstellens wirken könne. Denn wie sollte dann der Unterschied, der in Ansehung der geistigen Fähigkeiten unter den Menschen statt findet, und der Mangel der Ver-

men zu seyn bei dem Lebendigen. Wenn er daher im obigen Satze sagt: nur in einigen Dingen ist der *vous*, oder einige haben den *vous*, so gilt dieses wohl von dem Lebendigen, nach dem Satze: *ὅσα γὰρ ψυχὰς ἔχουσιν αὐτὰ καὶ αὐτὸν αὐτοῖς κινεῖται*, *καὶ τὸν ἄνθρωπον*. Und so müssen wir unterscheiden zwischen *vous* als allgemeiner (objectiver) Bewegkraft und dem *vous* in subjectiver Bedeutung, als Eigenschaft einzelner Wesen, welche, ohne Vermischung, zu dem Organismus derselben hinzutritt, oder ihn bewegt, u. wohl eins ist mit der *ψυχή* s. Anm. 51. Zusatz. Hierbei bemerkt Ritter sehr richtig, (s. a. a. O. S. 391.) daß Anax. der Bewegung des Himmelskörpers keine so unmittelbare Beziehung auf den Geist gab, als der Bewegung der lebendigen Wesen, und jene nicht besetzt nannte, (vgl. Plutarch. *via Lysandri* C. XII. u. *Plato de legg.* XII. p. 667.) obgleich er die Bewegung des Himmels für die unmittelbare Wirkung des *vous* hielt. — Stellen der Epätoren deuten dahin, daß er den *vous* in der letzten Bedeutung als selbstbewegend betrachtete. — Nun aber fragt es sich, was Anaxagoras für lebendig gehalten. Aristoteles wirft ihm (in der Anm. 51. angeführten Stelle) vor, er habe den *vous* an vielen Orten für die Ursache des Schönen und Rechten (d. h. als etwas Höheres) angesehen, anderwärts aber Vernunft und Leben (*vous* und *ψυχή*) für dasselbe genommen; letzteres namentlich, indem er ihn allem Lebendigen beilegt. Dieß aber erklärt sich genauer, wenn wir uns erinnern (s. m. Anm. zu S. 411.) daß A. auch die Pflanzen für Ihn hielt und ihnen Athem zuschrieb; weshalb auch wohl der Pseudoplatarch IV, 3. Vgl. *Stob. eccl. phys.* I, p. 796. berichtet, Anax. habe die Seele für lastvoll gehalten. Da nun der *vous* sich immer gleich ist, und er hier allem Lebendigen beilegt wird, so sind Pflanzen, Thiere und Menschen nach dieser Ansicht im Verstande nicht verschieden. Es blieb dem Anax. nichts übrig, als die Verschiedenheit zwischen den Pflanzen, Thieren, Menschen in die Verschiedenheit der Organisation zu setzen; welche jedoch selbst wieder von der Bewegung des *vous* abhängt, was durch die Anm. 52. angeführte Stelle des Aristoteles bestätigt wird. — Wenn wir übrigens der Angabe des Pseudoplatarch (*de plac.* V, 25.) trauen, so sah Anaxagoras den Schlaf nur für einen körperlichen Zustand, und den Tod für Arznung (*διαγνώσκοντα*) vom Körper ab. — So könnte man vielleicht auch weiter schließen, daß er die menschliche Seele für unvergänglich gehalten, ohne doch an den Begriff der Unsterblichkeit zu denken. W. d. D.

Erasmennus W. d. Phil. I. 2.

D d

nunft bei den Thieren erklärt werden? Allein er hat dabei vergessen, daß Anaxagoras nach seiner eignen Bemerkung den Vorzug des Menschen in Rücksicht seines Verstandes aus seiner äußern Organisation, nemlich daraus erklärt, daß er Hände habe ⁵²⁾. Und dieses ist consequent gedacht. Denn wenn es eine und dieselbe Kraft ist, durch welche Menschen und Thiere denken, so muß die größere Verstandeshesfähigkeit der einen in einem äußern Umfande liegen. Uebrigens behauptete auch Anaxagoras, daß ein größerer und kleinerer Verstand der Qualität nach nichts Verschiedenes sey ⁵³⁾.

XIV.) Aus diesen Bemerkungen ergibt sich das Resultat, daß Anaxagoras, so sehr er auch anfänglich die Intelligenz als ein außerweltliches *) Wesen betrachtet, sie doch zuletzt mit in das Weltganze hineinzieht. Sie ist die einzige thätige Kraft des Ganzen und die Seele der Welt, in und durch welche Alles lebt, empfindet und denkt. **) Sie durchdringt alle Theile, und

52) Aristoteles de anima I. c. 2. de partibus animalium IV, c. 10. *Αναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ διὰ τὰ χεῖρας ἔχειν προνοημάτων εἶναι τῶν ζῶων τὸν ἀνθρώπου.* [Plut. de fraterno amore C. II. *ὡςτις Ἀναξαγόραν — ἐν ταῖς χεῖραι τὴν αἰτίαν τιθεῖσθαι τῆς ἀνθρώπου σοφίας καὶ συντάξεως.* Plut. de fortuna C. III. p. 98. (ed. Hulten. Vol. VII. p. 306.) *ἐν παντὶ ταῦτοις εὐτυχιστοῖσι τῶν θνητῶν ἔσμεν. εὐτυχία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη, κατὰ Ἀναξαγόραν, σφῶν τε αὐτῶν χρονοῖσιν καὶ βλῆσμεν καὶ ἀμεινομεν καὶ φερόμεν καὶ ἀγομεν συλλαμβανόντες.*] Wenn Plutarchus de decretis Philosoph. V, c. 20 sagt: *Αναξαγόρας πάντα τὰ ζῶα λόγον ἔχειν τὸν ἐντεγγνητικόν, τὸν δ' αἰσινεῖ τὸν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν, τὸν λεγόμενον τὸν νοῦν ἱερήναι,* so ist wohl etwas Wahres darin, aber es ist durch die Terminologie der Aristotelischen Philosophie entstellt.

53) Simplicius in Physica Aristot. p. 33 b. *νοῦς δὲ πᾶς ὁμοῦς ἐστὶ καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ εἰσώπων.*

*) s. oben m. Anm. zu S. 398.

**) Hierin beruht die Inconsequenz der Anaxagorischen Lehre. Von der einen Seite muß man annehmen, kommt den Urstoffen die Bewegung von außen, und in sofern ist diese Betrachtungsweise mechanisch zu nennen; aber anderentheils sind die Dinge auch in einander und nicht durch leeren Raum getrennt (vgl. Anm. zu S. 409 f.), vielmehr der νοῦς auf gewisse Weise (doch ohne Vermischung) in ihnen. Vgl. auch Ritter 242 S. ff. M. d. S.

sie bewohnt gleichsam theilweise die organisierten Körper, welche durch sie belebt werden. Sie ist also ein constitutiver Theil des Weltalls.

Daher steht die Intelligenz in einem realen Verhältnisse der Welt, und so lange diese fortbauert, kann jenes nicht aufhören, weil sie die wirkende Kraft derselben ist. Man kann daher in einem gewissen Sinne sagen, daß die Erhaltung der Welt von der Intelligenz abhängt⁵⁴⁾.

XV.) Uebrigens war Anaxagoras mehr Physiker, als Metaphysiker. Daher braucht er selbst die Intelligenz, als ein Naturwesen, zur Erklärung der Erscheinungen, und zwar nur dann, wenn er keinen andern Erklärungsgrund anzugeben weiß. Dieses ist ihm schon von ältern Philosophen zum Vorwurf gemacht worden. „Ich freute mich, sagt Plato, als ich im Anaxagoras las, die Vernunft sey die Weltbildende Ursache; denn ich erwartete, er werde nun zeigen, wie die Intelligenz Alles nach Ideen und Zwecken auf das Beste eingerichtet habe, und darin [daß es so am Besten sey] den letzten Grund von allem, was ist, suchen. Allein wie sehr fand ich mich hernach getäuscht, als ich sah, daß er von der Idee einer Intelligenz keinen Gebrauch mache, noch aus ihrer Causalität irgend eine Einrichtung der Welt ableite, sondern vielmehr Alles durch den Aether, die Luft, das Wasser und alle andere materielle Dinge entstehen lasse“⁵⁵⁾. Auch Aristoteles tritt diesem Tadel bei.

54) Aristoteles Physicor. III, c. 4. οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὐτῇ τῶν ἄλλων εἶναι δοκῶν, καὶ περιεχῶν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνῶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἀκέραιον ἄλλας αἰτίας, οἷον τοῦν ἢ φύλιν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον. [Daher auch der vonς nach Euldas προῦρος heißt s. m. Anm. zu S. 415. Zus. d. F.]

55) Plato in Phaedon c. 45. p. 97 C. Steph. ἡγήσαμην, τὸν τοῦν νοῦν αὐτῶν πάντα νοεῖν καὶ ἑαυτὸν εἶδεναι ταύτην, ὅτιν ἀν βέλυστα εἶναι — 98. B. ἐπειδὴ προῖον καὶ ἀναγκυρωμένον, ὅρα ἄνθρωπον καὶ οὐδὲν ἄνθρωπον, οὐδὲ τίνας αἰτίας ἐπαισινόμενον, εἰς τὰ διακρινόμενα καὶ πρῶτα, μαρὰ δὲ καὶ αἰθέρος καὶ ὕδατος

„Die Intelligenz, sagt er, ist dem Anaxagoras nur eine Maschine, deren er sich wie die Schauspieldichter zur Weltbildung bedient. Nur dann, wenn er keinen Grund entdecken kann, warum dieses oder jenes nothwendig so, und durch welche Naturfache es ist, dann muß sie ihn aus der Verlegenheit reißen. Im Uebrigen macht er alles eher, als die Vernunft, zur Ursache des Gewordenen 55). Allein diesen Tadel verdient Anaxagoras nur als Metaphysiker, wenn er von Allem, was ist, den letzten Grund, der nothwendig ausser der Erfahrungswelt liegen muß, hätte erklären wollen, und doch meistens dazu materielle Ursachen gebraucht hätte, nicht aber als Physiker, der als solcher die Natur aus Natur erklären, und alles Ueberflüssliche entfernen muß. Es ist nicht zu vermuthen, daß er die erhabene Idee von einer Intelligenz rein aufgefaßt hatte, wie sie Plato sich dachte, und dieser schlebt ihm unvermerkt seinen eignen Gesichtspunkt unter; Alles aus Ideen erklären zu wollen. *) Daß er diesen

αἰτιαμενον, καὶ αὐτὸς πολλὰ καὶ ὀνόματα. (Vgl. mit dieser Stelle Plutarch. de defectu oraculor. C. 47. (ed. Huten. IX, 377.)

Zuf. d. S.]

- 56) Aristoteles Metaphysicor. I. c. 4. *Ἀναξαγόρας δὲ γὰρ μηχανὴν ᾗσται τὴν τοῦ πρὸς τὴν κοσμοποιῶσαν, καὶ ὅταν ἀπορῇ, δὲ αὐτὸς αἰτίας τῆς ἀναγκῆς ᾗσται, τοῦ παρὲλκει αὐτοῦ (αὐτὸν), οὐ δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτίας τῶν γιγνομένων ἢ τοῦ.* [Auf diesen Tadel stößt sich auch Eudem. bei Simplic. in phys. Ar. p. 73 b, u. Clem. Alex. Strom. II, 4. Zuf. d. S.]

- *) Platos Tadel hat vielmehr den Sinn: Anax. nennt bloß den *νοῦς* die Ursache des Zweckmäßigen, aber er trägt die Zweckmäßigkeit selbst in den Dingen nicht auf, er bleibe bei Erklärung aus den nächsten Ursachen stehen, weise nicht nach, wie etwas dem *νοῦς* am angemessensten sey, — kurz er mache keinen objectiven und speculativen Gebrauch von seinem Principe; er vergeße den *νοῦς* in seiner Naturlehre. Aristoteles dagegen wirft ihm vor, daß er einen falschen Gebrauch von demselben mache, indem er ihn als Hülfsmittel (*dens ex machina*) da brauche, wo er die Naturnothwendigkeit, oder wie etwas nothwendig aus natürlichen Ursachen sey, nicht aufzuzeigen vermöge. Des christlichen Clemens von Alexandrien Tadel aber geht wohl darauf, daß er ihn nur im Anfange der Weltbildung als ersten Bewegter thätig seyn, folglich ihn nicht unmittelbar wirken lasse, welchen Vor-

nicht hatte, sieht man daraus, daß er selbst die Intelligenz zu einem Naturwesen macht. Und darin liegt der Hauptfehler seines Systems. Die ältern Philosophen hatten die Welt durch bloße Naturkräfte entstehen lassen, ohne auf die Frage zu kommen, woher diese gekommen, und wodurch sie in Bewegung gesetzt worden, oder wie aus dem chaotischen Zustande des Ganzen ein geordnetes System entstehen könne. Anaxagoras wurde diese Lücke gewahr, und sah die Nothwendigkeit einer verständigen Ursache ein. Allein er läßt dieses nur, gleich einem andern Naturwesen, mechanisch in dem Raume wirken, wodurch die Intelligenz wieder zu einem Theile des Weltganzen gemacht wird. Eine außerweltliche Intelligenz, die dennoch auf die Welt wirken soll, ist für den Verstand zu groß, und eine Intelligenz, die nach Naturgesetzen wirkt, welche sie erst bestimmen soll, für die Vernunft zu klein. Diese letzte Vorstellungsart wählte Anaxagoras, da er das Entstehen der Welt erklären wollte, ohne wirklich etwas dadurch erklären zu können, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschritten hatte.

wurf Ritter a. a. O. 246. gründlich zurückweist. Fassen wir des Plato und Aristoteles Vorwürfe zusammen, so bestehen sie darin, — was auch mit dem, was andere Berichterstatter von Anaxagoras Naturlehre uns aufbewahrt haben, übereinstimmt, — daß er im Einzelnen empirisch zu Werke ging, und einzelne gegebene Erscheinungen aus andern erklärte, wo diese aber nicht ausreichten, unmittelbar auf den *νοῦς* zurückging. — Gegen das Erste vertheidigt ihn unser Verfasser mit Simplicius ad phys. Ar. p. 38 a. dadurch nur halb, daß A. als Physiker sich habe der materiellen Ursachen bedienen müssen; denn es bleibt der Vorwurf, daß A. die Ordnung der Welt in seinem Systeme nicht darstellte, ein Vorwurf, der aber eigentlich nur die Beschränktheit der Naturkenntniß jener Zeit trifft, welche der spätere Plato freilich deutlicher einsehen konnte. Diese Beschränktheit scheint er aber als Physiker auch in der Erklärung (nach dem Pseudoplatarch 1, 29.) ausgesprochen zu haben, daß der Zufall nichts anderes, als die dem menschlichen Verstande verborgene Ursache sey, welche er aufsuchte.

M. v. H.

XVI.) Gleich den übrigen Philosophen leitete Anaxagoras aus seinem System einige die Wahrheit und Realität der Erkenntniß betreffende Folgerungen ab. Durch die Eleaten waren zuerst vornehmlich Zweifel über die Wahrheit der empirischen Erkenntniß erhoben worden. Wenn die Gegenstände der Wahrnehmung Dinge an sich wären, sagte Melissus, so müßte Alles, was an ihnen wahrgenommen wird, unveränderlich seyn. (1 Hauptst. 4 Abschn. S. 205.) Dagegen aber streitet die Erfahrung; denn ein und derselbe Gegenstand bringt entgegengesetzte Empfindungen und Vorstellungen hervor. Alle folgenden Denker hatten auf diese Schwierigkeit Rücksicht genommen, ohne sie auflösen zu können. Heraklit sagte: einem Gegenstande der Wahrnehmung könnten, vermöge seiner veränderlichen Natur, entgegengesetzte Prädicate zukommen. Demokrit erklärte sie dagegen für etwas Subjectives, welches in dem Objecte gar nicht vorhanden sey. Anaxagoras wählte wieder den ersten Weg, doch mit einigen Abweichungen, welche in seinem Systeme gegründet sind.

Da alle materielle Stoffe, welche das Wesen der Dinge ausmachen, in jedem Gegenstande der Wahrnehmung vorkommen, so daß jeder Theil ein kleines Universum ist, die Sinne aber nicht fein genug sind, um die einfachen Stoffe zu empfinden, sondern nur Aggregate von einartigen wahrnehmen können: so folgt daraus, daß die Sinne die Dinge nicht, wie sie an sich beschaffen sind, zu erkennen vermögen. Er bestätigte diese Behauptung noch überbleß mit folgenden Instanzen. Wenn man zwei Farbestoffe, z. B. Weiß und Schwarz nimmt, und von dem einen in das andere tropfenweis etwas Weniges schüttet, so müssen natürlich mit jedem Tropfen Veränderungen, gewisse Abtönen der Farbe, entstehen. Allein ob diese gleich wirklich vorhanden sind, so nimmt sie

doch das Gesicht nicht wahr 57). Der Schnee erscheint dem Auge weiß, und doch muß er schwarz seyn; denn er ist nichts als gefornes Wasser, welches diese Farbe hat 58).

Ungeachtet der Unvollkommenheit der Sinne behauptet er doch nicht, wie Demokrit, daß die sinnlichen Vorstellungen bloß subjective Realität haben, wenn sie auch mit einander nicht übereinstimmen. Denn wegen der mannichfaltigen eingemischten Stoffe können von einem und demselben Gegenstande auch verschiedene Vorstellungen entstehen, bis auf objectiven Gründen beruhenden. Die Dinge sind für jeden das, was und wie er sich dieselben vorstellt 59). Dieses ist also ein Mittelweg zwischen Heraclits und Demokrits Behauptung.

57) Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 90. *ὅταν δ' μὲν φυσικωτάτος Αναξαγόρας ὡς αἰσθανεὶς διαβαλλὼν τὰς αἰσθησεις, ὑπὸ αἰσθητοῦτος αὐτῶν, φησὶ, οὐ δυνατόν εἶναι κρίνειν τ' ἀληθές. τὴν δὲ πίστιν αὐτῶν, τῆς ἀπιστίας τὴν παρὰ μικρῶν τῶν χρωμάτων ἐξάλλογην. εἰ γὰρ δύο λαβοίμεν χρώματα μέλαν καὶ λευκόν, εἴτα ἐν θατέρῳ εἰς θατέρῳ κατὰ σταγόνα παρεχόμεν, οὐ δύνησεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρῶν μεταβολὰς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκείμενας.* [Vgl. die Stelle des Pseudoplatarch oben Anm. 18. *οὐ γὰρ δὲι οἷο.*]

58) Sextus Empiric. Hypotyp. Pyrrhon. 1. §. 33. *νοούμενα δὲ φαίνεσθαι αὐτῶν αὐτῶν, ὡς Αναξαγόρας, τῇ λευκῇ εἶναι τὴν χιὼν ἀντιτεθεῖν, ὅτι ἡ χιὼν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός· τοῦ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν καὶ ἡ χιὼν οὐ μέλαινα ἐστὶ.* [Hierbei erinnere man sich an die Annahme, daß das Gewirkte dem, wodurch es gewirkt wird, gleichartig ist; s. Zusatz zu Anm. 15.] Cic. Academ. Quæst. IV, (II.) c. 23. 31. Aber offenbar übertreiben ist, was Cicero in der letzten Stelle hinzusetzt: *sed sibi quia solent, aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem.* [Man kann überhaupt zweifeln, ob Anaxagoras den Zusatz des Scheinens und Seyns direct ausgesprochen habe; aber indirect war er in der Annahme enthalten, daß die Dinge und nur nach ihren meisten Bestandtheilen wahrnehmbar seien, die Kleinheit der übrigen Bestandtheile aber sich der Wahrnehmung entziehe. Zus. b. §.]

59) Aristoteles Metaphys. IV, c. 5. *Αναξαγόρου δὲ καὶ ἀποφθγγμα μνημονεύεται πρὸς τὸν ἐταίρῳ τινος, ὅτι τοιαῦτα αὐτῶς εἶναι τὰ ὄντα, οἷα αὐτὸς ὑπολαμβάνει.* [Vergl. über diese vieldeutige Stelle Ritter u. a. D. G. 295. f.]

Dennoch ist aber nicht wahrscheinlich, daß er die Sinnlichkeit allein für das Erkenntnißvermögen gehalten habe; er mußte vielmehr der Vernunft nach seinem Systeme ein höhere Wirksamkeit zuschreiben. Die Feinheit, welche er den Sinnen absprach, konnte nicht dem Vermögen fehlen, da dieses ein Ausfluß der höchsten Intelligenz ist. Aus dem Grunde ist auch die Angabe des Plotinus beim Sextus nicht sehr wahrscheinlich, daß Anaxagoras die Erscheinungen für die Erkenntnißgründe des Unbekannten, Nichtsinnlichen gehalten habe. Wir haben oben (7. Abschnitt S. 356.) unsere Bedenkllichkeit dagegen geäußert. *) Und Sextus entkräftet selbst dieses Zeugniß, wenn er an einem andern Orte versichert, Anaxagoras habe die Vernunft für das allgemeine Kriterium und gesetzgebende Vermögen der Erkenntniß gehalten ⁶⁰).

*) Ritter a. a. O. S. 299. erklärt die hier berührte Stelle „*οτι μὲν ἀόηλον καταληπτικὸν τοὺς φαινομένους ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας*“ so: die Erscheinungen seien das Kennzeichen, daß wir das Unbekannte richtig erkannt haben, so daß hiernach Anax. gemerkt haben müßte, wenn wir irgend einen Begriff gefaßt hätten, so würde die Wahrheit desselben am besten erkannt aus der Uebereinstimmung des Beobachten mit der verglichenen Wahrnehmung — also, wie H. sich ausdrückt, durch eine spätere Hälfteistung zu dem Erkennen der Wahrheit. — Es läßt sich dieß aber leichter auch so vorstellen, daß H. die sinnliche Wahrnehmung, als Mittel (medium) der Erkenntniß der Wahrheit (*αἰσθησις*) angesehen habe, insofern ja nach Anaxagorischer Lehre die Wahrnehmung immer durch das wirkl. und jedesmal in den Dingen Vorhererscheinende bestimmt wird, mithin auch die sinnliche Wahrnehmung nicht absolut täuscht: — womit auch der Satz in Verbindung gebracht werden kann, daß die Dinge den Individuen das sind, wofür sie dieselben nehmen, — während der Verstand, (nach der Voraussetzung, daß alles Materielle in Allem ist, und nur der Geist von ihm unvermischt) zur weiteren Untersuchung der Dinge fortgeht und insofern das subjective Kriterium der Wahrheit bei Anax. ist, wie es Sextus, wahrscheinlich mit seinem eigenem Ausdrucke nennt. Ebenso schloß Epikur von der erscheinenden Bewegung auf die Annahme des nicht wahrnehmbaren Leeren, wie Sextus (in der von Ritter langgeführten Stelle VII, 213.) bemerkt. H. d. S.

60) Sextus Empiricus adversus Mathematica. VII. §. 91. *ὅτι δὲ οὐκ Ἀναξαγόρας νομῶς τοὺς λόγους ὅτι αἰσθησις ἀρετή.* [Dieß stimmt um so mehr, mit der angeführten Stelle VII, 160. da in derselben

Alein wie könnte er das Recht der Vernunft, über die Wahrheit der Erkenntniß zu entscheiden, anerkennen, wenn er gleichwohl behauptete, daß es zwischen jedem Satz und Gegensatz noch ein Mittleres gebe, und dadurch den Grundsatz aller Wahrheit, den Satz des Widerspruches zu leugnen scheint ⁶¹⁾? Diese Folgerung würde richtig seyn, wenn er dieses von bloßen logischen Sätzen ausgesagt hätte, bei welchen bloß die Form in Betrachtung kommt. . . . Alein Anaxagoras hatte sich zu dieser Abstraction noch nicht erhoben, und bezog diesen Ausspruch nicht auf die Form des Denkens, sondern auf die Materie des Erkennens. Aristoteles gibt an einer andern Stelle deutlich genug den Sinn und Grund jener Behauptung an, welcher sich auch gar nicht verkennen läßt. Da jedes Ding aus allen Elementarstoffen zusammen gesetzt ist, so kann ihm kein Prädikat ausschließend beigelegt, aber auch nicht abgesprochen werden. Man kann nicht sagen, daß ein Körper Feuer, auch nicht daß er nicht Feuer sey, denn er besteht auch noch aus andern Stoffen. Wenn etwas gemischt wird, so ist das Gemisch weder gut, noch nicht gut. . . . Denn es kann auch noch ein Drittes geben. *)

als das subjective Kriterium des Demokrit, der hierin mit Anaxagoras im gleichen Falle sich befindet, die *ενοια* genannt wird (*ληθησως δε — κριτηριον — την ενοιαν*) welche wohl mit *λογος* eins und dasselbe ist. [Zus. d. §.]

61) Aristoteles *Metaphysic.* IV. (ab. III.) c. 7. *τοιαυτὸν δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναι τὰ μετὰ τὴν τῆς ἀντιφασείας, ὥστε πάντα ψευδῆ. ὅταν γὰρ μίχθῃ, οὐκ ἀγαθόν, οὐκ οὐκ ἀγαθόν τὸ μίγμα, ὥστε οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές. α. 5. δὲ οὐκ μὴ ἀδεχεται γινώσθαι τὸ μὴ οὐ, προὔπηχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἀμφοῖν οὐ, ὡς περ καὶ Ἀναξαγόρας μιμνῆσθαι πάντων πάντα φησὶ.*

*) Hierauf beziehen sich auch andere Stellen der Aristotelischen *Metaphysik* z. B. die, in welcher das dem Weißen beigemischte Weiß (τὸ λευκῷ μεμιγμένον λευκόν) erwähnt wird (*Met.* I, 7. XIII, 5.) — womit offenbar gesagt werden soll, daß das Weiß nur ein vorherrschender Bestandtheil von dem, was wir weiß nennen, sey, da jedes eine Mischung von Allem. In der Stelle XI, (du V. XII) 6. sagt er deutlich, man müsse, wenn man dem Anaxagoras

Freilich folgt daraus, daß sich von einem materiellen Dinge (diese Einschränkung erfordert schon das angeführte Beispiel) nichts Bestimmtes *) erkennen läßt; ob Anaxagoras aber selbst diese Folgerung gemacht, und ob er den Satz aufgestellt habe: Alles Wissen sey unmöglich, wie Cicero sagt **), muß dahin gestellt bleiben.

folge, das Entgegengesetzte von demselben Dinge aussagen (οὐκ ἔστι καὶ τὸ Ἡρακλείτου ἀντικείμενον λεγόμενον ἀληθὲς οὐκ αὐτὸ Ἀναξαγόραν. 11 δὲ μὴ, συμβαίνει τὰ αὐτὰ καὶ οὐκ ἀντιτιθέμενα. διὰ γὰρ ἐν παντί φησι παντός εἶναι μέρος, οὐδὲ πολλὸν εἶναι φησι γένει ἢ κινήσει ἢ τῶν λοιπῶν ὁποῖον οὐκ ἐπὶ πάντων, ἀλλὰ ἐν ἀπείρῳ καὶ ὑπάρχον μὴ διευκρινεῖ μόνον ἀλλ' ἀναγκαίως καὶ ἀποκρινόμενον, ὁμοίως δὲ οὐδὲ πᾶσις ψευδὲς οὐκ ἀληθὲς τὰς φασὶς δύναται εἶναι, κ. κ. L. vgl. Alexand. Aphrod. in h. L. p. 158. Diese Stelle, verglichen mit der Num. 61., gibt uns recht deutlich zu erkennen, daß wir es hier mit Folgerungen zu thun haben, welche Aristoteles aus des Anaxag. Lehre zog. (Vgl. Ritter a. a. D. 270. 295 ff.), und die er auf das Geheime nicht ausdehnen durfte, da der sonst das Unvermischte ist.

U. d. F.

*) vielmehr nichts abselet Beseit durch bloße, Gänge erkennen läßt. Vgl. m. Num. 10 G. 404.

61) Cicero Academicar. Quæstion. L. 1. c. 12. [Cicero nimmt in dieser Stelle mehrere alte Philosophen zusammen, welche (dieses über die Beschränktheit des Wissens gesagt, theils ein Wissen für unmöglich gehalten haben sollen; woraus Lactant. Inst. chr. III. 28. geschöpft hat. Das ad octi pome wird nicht einmal namentlich auf Anaxagoras bezogen, und widerspricht auch seinem Systeme; aber eine Klage über die Beschränktheit des Wissens konnte ihm, wie Ritter bemerkt a. a. D. 298., wegen der nichtwahrnehmenden Mischungen der Homoiomerien nahe liegen. Sollte er übrigens ein Wissen überhaupt für unmöglich gehalten, wie hätte er die Glückseligkeit des menschlichen Geistes hinein setzen können, die göttlichen Dinge oder das Best der Eternität (des αὐτοῦ) zu betrachten? (Arist. Eth. Eudem. I, 5. Arist. quæst. 101. τὰς αὐτῶν αὐτῶν καὶ ἀντικείμενον πρὸς τὸ ἀναίτιον, ἢ τινος ἀντικείμενον πρὸς τὸ αὐτῶν αὐτῶν, τινος δὲ ἀντικείμενον εἶναι μὴ ἀναγκαῖον εἶναι, — Vgl. Num. 2. oben) oder, wie es Diogenes L. II. 10. ausdrückt, die Betrachtung der Himmelkörper für seine Bestimmung halten können (ἀντικείμενον ἢ λουί, οὐδὲν καὶ οὐρανόν), woraus zugleich, wie Ritter a. a. D. G. 230. richtig bemerkt, das Bewußtsein des Theoretischen in seinem Systeme hervorkommt.

U. d. F.

Neunter Abschnitt.

Philosophie des Diogenes von Apollonia
und des Archelaus.

Diese beiden Männer waren zwar nicht Erfinder eines neuen Systems, irgend einer neuen Aussicht für die Philosophie, sie benutzten vielmehr nur die Philosopheme ihrer Vorgänger und verfolgten den von ihnen gebahnten Weg. Indessen versuhren sie dabei doch als Selbstdenker und stellten das materialistische System der Ionier deutlicher und bestimmter auf. Daher verdienen sie auch hier eine Stelle, insofern durch die Vergleichung ihrer Philosopheme mit denen der Aeltern die Fortschritte der denkenden Vernunft am Ende der ersten Epoche deutlicher in die Augen fallen.

Diogenes von Apollonia ¹⁾ (einer Stadt in Krete nach Stephanus Byzantinus) war ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Schüler des Anaximenes ²⁾. Von

1) Diog. Laert. IX, §. 57. [Menago zu dieser Stelle hielt Diogenes von A. für ein und dieselbe Person mit einem gewissen Diogenes von Empyria. (Vgl. S. 368. oben), der aber, um des Anaxarchus Lehrer gewesen zu seyn, (Diog. L. IX, 58.) kein Zeitgenosse des Anaxagoras seyn könnte, und wahrscheinlich der eleatischen Schule zugehörig war, wie schon Bayle in dem Art. Diogenes bemerkt hat. Bis. d. 3.)

2) Ohne Grund nennt ihn Meiners (Gesch. des Urspr. u. der Wissensch. in Griechenland I Bd. S. 740. u. 747. Schüler des Anaxagoras, worauf auch seine Lehre nicht hinweist. Dahin hat man wahrscheinlich die Stelle des Simplicius (in phys. Ar. p. 62.) bezogen: *Και Διογηνς ὁ Ἀπολλωνιατῆς ἀχαιῶν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολαστικῶν, καὶ μετὰ πλείονα συν-πεφορημένως γεγραφε, τὴν μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, καὶ δὲ κατὰ Ἀνιππῶν, über welche Stelle s. d. im Anhange angeführte Abhandlung Schleiermachers S. 94. Nach einer Anführung des Stobäus aber (eccl. phys. I. p. 508. vgl. Plutarch de plac. II, 13.) welche wahrscheinlich unserm Diogenes gilt, scheint*

seinen übrigen Lebensumständen ist nichts weiter bekannt,

daß unter denjenigen Punkten, in welchen, wie jene Stelle sagt, Diogenes v. E. theils nach der Ansicht des Anax., theils nach der des Empiricus geschrieben habe, seine Lehre von den Wesen u. Lust-erscheinungen, so wie die von dem Wechsel der veränderlichen Naturen zu verstehen sey. (vgl. Werners Gesch. des Ketz. S. 745.) Das ist aber gewiß, daß in jener Stelle des Simplicius Diogenes für einen der jüngsten unter den Philosophen gehalten wird, welche eine veränderlichen Naturstoff annahmen, und daß er, um die Ansicht des Anaxagoras und Empiricus benutzen zu können, als ein später, als diese, Lebender angesehen wird. Für einen Zeitgenossen nun des Anaxagoras wird Diogenes, außer von dem Laertius, auch von mehreren gehalten. Soll er aber ein jüngerer Zeitgenosse desselben seyn, so könnte er nicht zugleich (nach Diog. L. I. I. und Augustin de civ. dei VIII. 2.) des Anaximenes Schüler gewesen seyn. Daher sucht Panzerbieter, in der im Anhang angeführten Abhandlung p. 6 sq., das Letztere festzuhalten und zu erweisen, daß er in der Zeit zwischen beiden Philosophen gestanden habe. Er behauptet einmal, daß wenn Diogenes wenigstens nach DL 77, §. (N. I. 449. v. Chr.), zu welcher Zeit der schon oben (S. 376. Anm. 9.) erwähnte Meteorstein, zufolge der jenseitigen Uronal in den Fluß Argos gefallen seyn soll, gelebt haben müsse, um von demselben (nach Erodias I. I.) sprechen zu können, Anaximenes aber nach Apollodor (bei Diog. L. II. 3.) zur Zeit der Berührung von Sardes durch die Griechen (d. i. um d. J. v. Chr. 600.) gestorben sey, Diogenes auch dessen Schüler gewesen seyn könnte; ferner wenn Anaxagoras, nach den gewöhnlichen Angaben, DL 70, 1. (300. v. Chr.) geboren, und nach der verbesserten Lesart des Diogenes, (l. oben Anm. S. 378.) DL 82, 1. (300. v. Chr.) gestorben sey, Diogenes dessen älteres Zeitgenosse gewesen seyn müsse. Allein erstens ist durch die Folgerung, welche wir aus der Stelle des Erodias ziehen dürfen, nicht bestimmt, um wie viele Jahre nach dem genannten Phänomen Diogenes gelebt haben kann, denn sie sagt nicht, daß er zur Zeit dieses Phänomens gelebt habe; zweitens ist, wenn wir jene zwei Angaben gegen einander abwägen, die, welche von einem ältern Lesers der Philosophen spricht, wie immer, das Verdächtigere, obgleich sehr zweifelhaft, daß er sich in seiner Ansicht dem Anaximenes angeschlossen, zu aber, daß er der jüngere Zeitgenosse des Anaxagoras gewesen sey, (Selen. Apollinar. v. Chr. wollen wir nicht einmal in Zweifel bringen) wird durch Schürmachers (scharfsinniges) Rationnement nicht aufgehoben, welches auf das innere Verhältniß der Lehre des Diogenes und des Anaxagoras gegründet ist. „In der frühen Mitte der Jonischen Philosophen, Thales, Anaximandros, Anaximenes, sagt Schürmacher a. a. O. S. 93. heisst der Geist sich selbst als Gegenstand der Reflexion noch gar nicht gefunden, die Erklärung des Intellektuellen wurde vernachlässigt, aber ganz mythisch behandelt. Was ist nun wahrscheinlicher, daß der Geist sich zuerst fand in jener strengen Form des Wogensagens, des Anaxagoras aufstellt, oder in jener untergeordneten der Erscheinungen

anßer daß er sich ebenfalls in Athen aufgehalten hat, und so wie Anaxagoras verfolgt worden ist. Vielleicht war er, wie dieser, ein Freund des Perikles, und seine Verfolgung

Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden? Ist nicht von Diogenes ein Fortschritt, umgekehrt ein Rückschritt? Er ist und nicht Anaxagoras, fragt er etwas übertreibend, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes halden (?) ganz und vollständig, wie ein dem es manchem entgegen, als habe er den Geist und noch dazu ganz fertig und rein gewaschen von aller Materie, gleichsam entstanden? Dieses innere Verhältniß auch völlig zugegeben, so bestimmt es noch nichts über das Philosophische, denn ein Fortschreiten im Denken ist nur im Großen und Allgemeinen nothwendig anzunehmen, schließt aber Rückschritte im Einzelnen nicht aus. Ferner bedarf denn Anaxagoras Lehre, welche den Geist im Gegensatz der Materie ansieht, so notwendig einer solchen historischen Vermittelung? Kennte nicht ein denkender Geist auf diesen Gegensatz auch durch das Verhältniß der materiellen Principien der spätern Jonier zu der Einheit der Eleaten, und namentlich des Parmenides, geleitet werden? Was aber des Diogenes Lehre für sich betrachtet anlangt, so ist es nicht notwendig, sie als Uebergang zu Anaxagoras Lehre zu betrachten, sie läßt sich auch als ein Uebersetzungs- und Uebersetzungsversuch denken, ein Versuch, die ionische concrete Weise, über welche Anaxagoras hinwegging, festzuhalten, ohne dem Vorge aufzugeben. Und warum konnte er mit seiner Lehre nicht sagen wollen: „ich brauche keinen Uebersetzungsversuch, ich habe ihn schon in meiner eigentümlichen?“ Klingt doch auch wirklich die Stelle des Simplicius (in phys. p. 22 b. f. unten Lam.) in. Eben jene „Uebersetzungsversuch“, ferner, welche in der Lehre von den f. g. Elementen enthalten ist, konnte einen Philosophen, welcher die Einheit der Naturanschauung durch die Trennung des Geistes von der Materie für verlorst hielt, bestimmen, zu dem Uebersetzen zurückzukehren, und den Vorge des Anaxagoras mit dem Principe des Parmenides auf seine Weise verbindend, zu sagen, der Vorge sey das Uebersetzungsversuch, in welchem aber der Vorge selbst enthalten sey. Daß die Uebersetzungsversuch schon verstanden habe, geht auch aus der eignen Erklärung, die Simplicius aus seinem Buche nach voraussetzt (vgl. Lam. 2.) hervor: *nos nos philosophos esse dicimus, ut nunc nos philosophos dicimus*. Ferner stimmt diese Ansicht auch mit jenen oben angeführten Worten des Simplicius, welcher nach Uebersetzung seines Buchs urtheilt, er habe das Geiste zusammengetragen geschrieben, eingelegt nach Anaxagoras u. f. m. und mit der auch von Gudern (J. B. Ritters Gesch. der ion. Phil. II. 42.) anerkannten dialectischen Verwandtschaft, die von spätern Philosophen verdrängt. Als einen Nachforschungsgrund möchte ich noch hinzufügen, daß auch die specielle Kenntnis des menschlichen Körpers, welche sich J. B. in der von Aristoteles (Meteor. II. 11, 2.) mitgetheilten Stelle zu Tage legt, eher einen solchen, als einen spätern Naturforscher anknüpft. L. d. G.

habe wahrscheinlich dieselbe Quelle.^{*)} Er schrieb ein Buch von der Natur, und über die Lusterscheinungen, worin er auch über den Stoff der Welt und über die Natur des Menschen seine Gedanken entwickelte. In dem ersten polemisierte er auch gegen ältere Philosophen²⁾

*) Nach Demetrius Phalereus bei Diog. L. a. a. O. wäre jede Nachricht unbedingt zu glauben, und unser Diogenes in der Zeit vor Anaxagoras zu setzen, so begriffe man auch nicht wohl, warum Diogenes Scholast nicht eben solche und noch mehr Aufmerksamkeiten erregt hätte, da er dann jene anstößigen Naturerklärungen, von welchen Eudoxos redet, noch früher als Anaxagoras vorgetragen haben würde. Aber alle früheren und spätern Schriftsteller schweigen davon. H. d. S.

2) Simplicius in Physica Aristotelis B. 32 b. erzählt die γρηγορίου αἰσίωνος τῷ Διογένηι τῷ πρώτῳ συγγράμματι, die αὐτὸς αὖ τῷ πρώτῳ συγγράμματι καὶ πρὸς φυσικοῦς ἀντιφωνήσαντος λόγῳ, die αὐτὸς αὖ αὐτὸς ἀπεκρίνας, καὶ (καὶ) περὶ φυσικῶν (Scholastikos aber will περὶ φυσικῶν lesen,) γρηγορίου, αὖ ἢ καὶ λέγῃ τῷ τῷ αὐτῷ ἀντιφωνῶν, καὶ πρὸς καὶ πρὸς ἀντιφωνῶν λόγῳ. [Nach dieser Stelle also soll Diogenes, seiner eignen Erklärung zufolge, noch andere Schriften, als die eine καὶ πρώτη, welche Euphantus von ihm konnte, verfaßt haben, so wie auch Rufus dem Eudoxos (Epidem. VI, 2. T. V. p. 471.) ein zweites Buch καὶ πρώτη zuschreibt. Scholastikos a. a. O. B. 95. sucht das Simplicius Angabe zweifelhaft zu machen. Aber wenn das ἀντιφωνῶν πρὸς φυσικοῦς auch nicht nothwendig von einem besondern Buche, welches diesen Zweck verfolgt haben sollte, zu verstehen ist, — wiewohl ich auch nicht einsehe, warum er nicht einem besondern Schriftchen die Hypothesen früherer Kosmogonien über die Natur sollte haben behandeln und, wenn auch nicht mit der dialektischen Gewandtheit eines Aristoteles oder anderer Philosophen späterer Zeit, widerlegen, später oder seine eignen Lehren in der Schrift καὶ πρώτη vorlegen können, — so läßt sich doch die Angabe, daß er eine besondere Schrift über die Aristotelesphysik geschrieben, nicht abdingen, sollte auch diese Schrift kein, und diesen Gegenstand betreffend Manches von ihm in dem Buche καὶ πρώτη wiederholt worden seyn. Diermeyer weist manche Druckfehler (vgl. Panzerbieter a. a. O. p. 11.) bei andern Schriftstellern auf eine Schrift dieses Inhalts hin. Auch vermerket bei der Auffallende, daß Diogenes in einer Schrift dieses Titels auch über die αἴρεσις gesprochen haben will, wenn man bedenkt, daß er in seiner frühern Schrift nur beiläufig und zum erstenmal über diesen Gegenstand handelte, und denselben in der spätern Schrift καὶ πρώτη für sich und ausführlicher behandeln konnte. In Rücksicht des übrigen Inhalts dieser Stelle komme ich Panzerbieter bei, welcher das καὶ πρώτη — πρώτη als das dritte Buch des Eudoxos ansieht, und aus dem Vorigen γρηγορίου dazu ergiebt: jenes habe Diogenes auch seine dritte Schrift: über die Menschen

Diogenes Laertius führt den Anfang einer Schrift an, der für seinen philosophischen Geist und sein Streben nach Gründlichkeit und Verständlichkeit ein rühmliches Zeugniß ablegt. Bei jeder Belehrung muß man, sagt er, von einem unbezweifelt gewissen Satz ausgehen, der Vortrag aber muß Einfachheit und Würde haben ³⁾. Simplicius hat aus des Diogenes von Apollonia Schrift von der Natur einige Gedanken über den ersten Grundsatz der Philosophie erhalten, welche wir nachher auführen werden.

Im Ganzen hatte Diogenes das System seines Lehrers, des Anaximenes, angenommen; aber er hatte es deutlicher entwickelt und auf Gründe zurückzuführen gesucht. Daher unterschied er deutlicher den Grundstoff und die Grundkraft, ob er gleich beide in einem Wesen vereinigte; auch fühlte er dringender das Bedürfniß einer verständigen Ursache; nur erhob er sich nicht zur Idee einer absoluten Ursache, sondern dachte sich dieselbe gebunden an die unendliche Lust, mit welcher sie Alles durchdringt. Die Gründe dieses Materialismus entwickelt er bestimmter. Einige Anaxagorische Sätze sind hier und da eingewebt. ⁴⁾ Die

Natur, über welchen Gegenstand hier und da so manche eigenthümliche Ansicht des Diogenes mitgetheilt wird, abgefaßt; und weder die Bemerkung, „daß die Philosophen damaliger Zeit noch so wenig schmerzhaft gewesen“, noch der Umstand, daß Diogenes S. von einer Schrift des Apolloniaten nur im Singular spreche, kann als ein triftiger Grund für das Gegentheil gelten. So bleibt Schleiermachers Vermuthung, daß Simplicius die Stelle, die er anführt, mißverstanden, grundlos, um so mehr, da er das Mißverständniß nur durch eine noch schwächere Vermuthung zu beheben geneigt ist.

H. d. S.

3) Diogenes Laert. IX, §. 57. vergl. VI, 81. λόγου παντός ἀρχόμενον, ὅτι καὶ καὶ ἄλλοι αὐτοὶ τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παραχρᾶτον τὴν δὲ ἰσχυρότατον ἀντικλόν καὶ ἀμύνην.

4) Vgl. die Anmerk. *) S. 427f. Wenn wir annehmen, daß Anaxagoras heraustrat aus der Reihe der Jonier und von ihrer Lehre sich trennte, so können wir sagen, daß sie Diogenes v. A.

Hauptsätze seiner Philosophie sind folgende, so weit wir sie aus den wenigen Fragmenten seiner Schriften kennen.

I. Außer dem Grundsatz, aus Nichts wird Nichts, den er mit allen Philosophen dieser Zeit gemein hat, stellte er folgenden, ihm eigenthümlichen, Grundsatz auf: Alle Dinge in der Welt müssen ihrem Wesen nach einartig seyn. Sie könnten schon nicht ein Ganzes ausmachen, wenn sie nicht ein und dasselbe Wesen hätten, zu dem nur noch neue Bestimmungen hinzukommen. Denn ohne Gemeinschaft eines und desselben Wesens könnte keine Verbindung, kein Zusammenhang unter den einzelnen Theilen der Welt statt finden; keines könnte auf das andere wohlthätig oder schädlich wirken. Aus der Erde könnte keine Pflanze, kein Thier, noch sonst etwas hervorkommen, wenn das Erzeugte nicht mit dem Erzeugenden einerlei Wesen hätte *). Ungeachtet alles Bestrebens nach

ergänzte und zum Bewußtseyn erhob. Dieß beweist schon der besondere Anfang seiner Schrift nach Diog. Laert., in welchem er über die Erfordernisse eines solchen Anfangs reflectirt (s. Anm. 3.), noch mehr aber die wahrscheinliche Fortsetzung bei Simplicius (Anmerk. 4. u. 5.), welche uns zeigt, daß er nicht bloß, wie seine Vorgänger, ein materielles Princip suchte oder setzte, sondern sich auch des Grundes bewußt wurde, warum man ein Princip für alle Dinge suchte; nemlich um die Gemeinschaft der Dinge im Wirken und Leiden, so wie das Entstehen derselben aus einander, und das Vergehen in einander zu erklären. Hiermit nahm er auch, wie die übrigen Jonier, an, daß alle Dinge durch Veränderung des einen Substrats entstehen, was er in dem Bruchstücke durch *ἀναγεννησθαι*, und Aristoteles gewöhnlich (vgl. de gen. et corr. I, 1.) mit dem Ausdruck *αἰσχρογενεῖν*, bezeichnet. Durch jenen von ihm angeführten Grund oder konnte er sich zugleich darüber rechtfertigen wollen, warum er nicht zwei Principien der Dinge, wie Anaxagoras und Empedocles angenommen, indem nemlich zwei durchaus von einander verschiedene, unveränderliche Grundprincipien, Veränderungen und Gemeinschaft der Dinge nicht erklären würden. Materialismus würde man aber die Ansicht des Diogenes mit unserm Verfasser doch nicht unbedingt nennen dürfen, weil er (vgl. Cap VI.) keine bloß wirkende Naturkraft zum Substrat machte.

M. d. D.

*) Diogenes Laertius IX, §. 57. οὐδὲν ἐκ τοῦ μη οὐτος γινώσκειν, οὐδὲ οὐκ τοῦ μη ἐκ φθαρμένου (nicht eigne Worte des Diogenes v. H.) Simplicius in Physica Aristotelis C. 31 h. epist. de domo, τοῦ μη γινώσκοντος, καὶ οὐκ ἐκ τοῦ οὐτος οὐκ ἐκ τοῦ οὐτου ἀναγεννη-

Deutlichkeit, ist der Beweis des Grundsatzes doch nicht deutlich entwickelt. Die Vernunft suchte einen Grund, um das Causalverhältniß und die Veränderungen der Dinge zu begreifen. So lange sie die Dinge an sich von den Erscheinungen nicht unterschied, mußte sie sich nothwendig in dem Aufsuchen dieser Gründe täuschen. Diogenes glaubte ihn in der Identität des Wesens gefunden zu haben. Allein ob gleichartige oder ungleichartige Wesen verändert werden und auf einander wirken, davon ist die Möglichkeit gleich unbegreiflich. Nur die Einbildungskraft gewinnt dabei die Möglichkeit, sich alle Veränderungen als Gradationen, als Entfernungen und Annäherungen von einem Punkte, und nach einem Punkte hin zu denken. — Eine ähnliche Behauptung kam schon oben in Demokrits Systeme vor (siebenter Abschnitt Cap V. S. 343 f.)

II. Alle Dinge in der Welt sind also aus einem und demselben Wesen entsprungen, und kehren in dasselbe zurück. Alle ihre Veränderungen sind nur Modificationen desselben Wesens, durch welche ein Ding zwar etwas anders ist, als ein anderes, aber doch noch immer einerlei Natur mit demselben hat *).

οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ ἄλλο. καὶ τοῦτο εὐδαίμων· ἃ γὰρ τὰ ἐν τοῦδε τῇ κοίτῃ εἰσὶν οὗτοι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ τ' ἄλλα, δὲ φανταίται ἐν τοῦδε τῷ κοίτῃ εἰσὶν, ἃ τούτων ἢ ἐκ τοῦ ἑσπερίου, τῷ ἑσπερίῳ ἑσπερίον ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως, καὶ μὴ τοῦ αὐτοῦ τοῦ μετακινῆσαι πάλιν· καὶ ἡσπερίον, οὐδὲν οὗτο μετακινῆσαι ἄλλῃ οὐδὲν, οὗτο ἐκείνου τῷ ἑσπερίῳ οὗτο βλάστη· (so der gewöhnliche Text) οὐδ' αὖ οὗτο φύτον ἐκ τῆς γῆς γυναι, οὗτο ἄλλο οὗτο ἄλλο γυναι οὐδὲν, ἃ μὴ οὗτο οὐδὲν, οὗτο τούτο ἄλλο. (Die Fortsetzung in der Num. 8.)

- 5) Simplicius in Physica Arist. I. c. αὐτὸ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἀπορροῦνται ἄλλοις ἄλλοις γινάσκαι, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ φανταίται. [Mit Recht glaubt Schleiermacher, daß Aristoteles die in dieser und in der vorigen Anmerk. mitgetheilte Stelle im Auge gehabt habe, indem er (de gen. et corr. I, 6.) sagt: καὶ τοῦτο οὐδὲν λέγει διότι, ὅτι ἢ μὴ ἢ ἐκ τοῦ αὐτοῦ, οὗτο αὖ ἢ τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ποιεῖν ἐκ' ἄλλῃ, οὗτο τὸ θεμελίον φανταίται καὶ τοῦτο θεμελιονοῦται πάλιν. οὐ γὰρ ἢ θεμελίον μεταβάλλει καὶ ἢ φανταίται ἐκ ἄλλῃ, ἀλλὰ ὅλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον.]

Bis. d. 5.]

III. Der Grundstoff aller Dinge ist die Luft. *) Dieser Satz war von Anaximenes aufgestellt worden. **) Aber wahrscheinlich hätte Diogenes neue Gründe für denselben entwickelt, welche uns nicht mehr bekannt sind. Ein Grund lag wohl darin, daß diese Materie sich auf mannichfaltigere Art modificirt denken läßt. Sie kann in unendlichen Graden dichter und dünner, wärmer und kälter, trockener und feuchter, ruhig und bewegt seyn. Es läßt sich daher denken, wie aus einem und demselben Stoffe unendlich viele Dinge entstehen, und in denselben wieder zurückkehren *).

IV. Die Luft muß aber mit vieler Denkkraft angefüllt seyn. *) Dieses schließt er daraus, weil sie sonst nicht so vertheilt seyn könnte, daß sie das Maaß und die Grenzen aller übrigen Dinge, des Sommers und des Winters, des Tages und der Nacht, des Regens und des Windes [und der Heiterkeit der Witterung] ent-

*) Ueber die genauere Folge dieser Sätze nach Simplicius Bericht siehe meinen Nachtrag zu dieser Untersuchung S. 438. A. d. F.

**) Wenn Aristoteles Met. I, 3. sagt: Anaximenes und Diogenes setzen die Luft früher, als das Wasser, und als Grundprincip der einfachen Körper, so ist in dieser allgemeinen Angabe, die allerdings noch mehr den Anaximenes angeht, von welchem man weiß, wie er die übrigen einfachen Körper oder Elemente als der Luft entstehen ließ, (S. oben S. 72. Vgl. Ritter a. a. O. S. 33.) die Ableitung der zusammengesetzten Dinge aus ihr keineswegs ausgeschlossen. Indessen gehört doch auch hierher, daß er behauptete, auch in dem Wasser sey Luft (Arist. de respir. c. 2.) A. d. F.

6) Diogenes Laertius IX, §. 57. στοιχεον ειναι τον αερα. Simplicius in Physica Aristot. l. c. p. 33 a. περιχει δε ουδε εν ομοιως το ετερον το ετερον, αλλα πολλοι τροποι και αυτου του αερος και της νοησιος εστιν· ουτε γαρ πολυτροπος και θερμωτερος και ψυχροτερος, και ηγρωτερος και υγρωτερος και στασιμωτερος, και αετωτην κινησιν ιχων, και αλλαι πολλαι ιδιοτητες ειναι και ιδιοτης και χροις απειροι. (Die Fortsetzung folgt in der zweiten Stelle der Anmerk. 8.)

*) Unmittelbar sagt die hierauf sich beziehende Stelle Anm. 7. nur, daß der (eine) Grundstoff, welchen Diogenes erfordert, die νοησις in sich enthalten muß. — S. unten meinen Nachtrag zu dieser Lehre. A. d. F.

habe; kurz überhaupt aus der vollkommenen Einrichtung des Ganzen 7). Hier ist der Einfluß des Anaxagorischen Zeitalters unverkennbar.

V. Die Lust ist die Quelle alles Lebend und Denkens. Denn der Mensch und alle beseelte Wesen leben nur dadurch, daß sie Lust athmen. Ihre Seele, ihre Denkkraft, ist nichts als die Lust, die wärmer ist, als die äußere uns umgebende, und kälter als die Sonnenluft. Mit dem Athemholen hört das Leben und das Denken auf. 8.) — Da die Lust so vieler Modificationen fähig ist, so läßt es sich begreifen, wie es so mannichfaltige belebte Wesen geben kann, die an Gestalt, Lebensart und Vorstellungsweise alle von einander verschiedenen sind, ungeachtet ihnen allen dasselbe Wesen zum Grunde liegt, durch welches sie leben, sehen, hören und denken 9). Auch der Saame der Thiere ist ein lustartiges

7) Simplicius in *Physica Aristotelis* p. 32 b.) οὐδὲν δὲ δούλον, ὅτι αὐτὸν ἐν τῇ ἀρχῇ τούτῃ νοηοῖς πολλῇ, οὐ γὰρ αὖ, φησὶν, οὐδὲν δὲ δούλον οὐδὲν αὖ αὐτὸ νοηοῖς, ὥστε παντὶ μετὰ αὐτὸν χεῖρονος τοῦ αὐτοῦ θύρου, καὶ πυλῶν καὶ θυμῶν, καὶ θυμῶν καὶ πυλῶν καὶ θυμῶν, καὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ τοῦ θυμῶν καὶ θυμῶν, ὡς αὐτῶν καὶ θυμῶν, — [Hieran schließen sich die Worte Ann. 3. Bei Augustin de civitate dei, VIII, 2. heißt es: Diogenes aeternum quidem dixit spiritum esse materiam, de qua omnia fierent, sed cum esset omnipotens divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset, —

Huf. d. 3.

8 a) Simplicius in *Physica Arist.* l. c. p. 32 b. unten: ἀναπνέειν δὲ καὶ ἄνθρωπος καὶ τὰ πάντα ζῶα ἐκ τῆς ἀρχῆς τούτης ἥτις αὐτῶν ἀρχή [antispirende Worte des Simplicius; siehe meinen Nachtrag unten], καὶ ἐν καὶ ψυχῇ αὐτῶν καὶ τοῦτον λέγουσιν. ἐπὶ δὲ πρὸς τούτους καὶ τὰς μετὰ αὐτοῖς οὐκ αὐτοῖς, ἀνθρώπος γὰρ καὶ τὰ πάντα ζῶα ἀναπνέοντα ζῶει ἐν ἀρχῇ, καὶ τούτῳ αὐτοῖς καὶ ψυχῇ αὐτῶν καὶ τοῦτον, ὡς δὲ αὐτοῖς ἐν τῇδε τῇ συγγράμῃ εὐφανῶς. καὶ τὰς τούτῳ ἀπαλλοτρίων, ἀποδύοντι καὶ ἡ νοησις ἀποδύεται. — [dann fährt Simplicius fort: καὶ μετ' ὀλίγον αὐτοῖς ἐπιτομῆς und nun folgen des Diogenes Worte, welche Ann. 12. von unserm Verf. angeführt werden. —]

8 b) Simpl. l. l. p. 33 a., καὶ παντὶ τῶν ζῶων δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ αὐτοῦ αὐτῶν, ἀπὸ θύρου καὶ μὲν τοῦ ἐξω ἐν ᾧ εἴμεν, τοῦ μὲντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὰν ψυχροτέραν ὁμοίαν δὲ τούτῳ τοῦ αὐτοῦ αὐτοῦ

ges Wesen⁹⁾. Das Denken aber erklärte er durch den Umlauf der Luft mit dem Blute in den Adern. Der Hauptsitz der Seele ist in der mit Luft angefüllten Brusthöhle¹⁰⁾. Wie er die äußern Empfindungen seiner Hypothese gemäß erklärte, läßt sich leicht denken. Plutarchus hat etwas davon aufbewahrt, nemlich die Entstehungsart der Gehör- und Geschmacksempfindungen betreffend; die letztere ist nicht sehr deutlich¹¹⁾.

των ζωνων ποτιν, και ουδε των ανθρωπων αλλη' ας, αλλα διαφραγμε μεγα μιν ου, αλλ' ωστε πυραυλησιαι ειμι, ου μιν αι αιρεσεις γα ομοιον γα ου, ουδεν δ' ολοντα γενεσθαι των εισροειμενων εισρον εισροη, πρω το αυτο γινηται. ατε εν πολυτροπου ανουης της εισροεισιαις, πολυτροπη και τα ζων και κολλα, και ουτε ιδεαν αλληλοις τοικυτε ουτε διακταν, ουτε ροησι, ελε του πληθους των εισροεισιαιν. δημοσ δε πιντε το εντε και ελ και ορα και ακουει και την αλλην ροησιαι χει εινε τον αυτιον παρτε.

- 9) Simplicius in Physica Aristotelis B. 33. επι της δεσινουσι, δι και σπαραγμα των ζωνων πνευματωδες εστι, και ροησιαις γινονται, του αιρος ου το αιματι το ολον σωμα καταλαμβανοντα δια των φλεβων. εν ος και ανατομην ακριβη των φλεβων παραδιδωσιν — [Erstere hat uns Aristoteles (histor. an. III, 2.) wenn auch nicht mit den eigenen Worten des Diogenes aufbewahrt. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 90. Es heißt da zuletzt von dem Blute, das in die Brungestheile geht: εναρξαιον δε ες τοις τοποις τούτοις, λεπτον, και θερμον και αρωδες γινεται. Hiermit stimmt die Angabe des Censorinus (die natal. C. VI.) überein: ex humore primum carnem fieri, tum ex carne omnia nervosque et ceteras partes quasci. Vgl. auch Clem. Alexdr. paedag. I. 6. p. 126. Poit. Zuf. d. f.]

- 10) Plutarch, decret. Philos. L. IV, c. 5. Διογενης (το της ψυχης ηγαμονικον τιθησι) εν τη στήθεσσι κοιλια της καρδιας, ης ουτε πνευματικη. [Schleiermacher a. a. O. S. 92. ist gegen diesen Bericht und die Stelle V, 18. (s. folgende Anm.) etwas misstrauisch, „weil Diogenes doch auch Luft im Kopfe annahm,“ indessen konnte doch Diogenes die arterielle Herzkammer als den Mittelpunkt des Lebens ansehen, und im wachenden Zustande eine Verbreitung desselben nach den äußern Theilen, wodurch die Wahrnehmung des Äußern bestimmt würde, annehmen. Zuf. d. f.]

- 11) Plutarchus Decret. Philos. IV, c. 16. Διογενης (ακουειν ημας) του εν τη κεφαλη αιρος υπο της φωνης ενταμινου και κινουμενου. Cap. 18. Διογενης τη ακαισθητι της γλωττις και τη μετακορητι, και δια το συναντιν της απο του σματος εις αυτον φλεβας, διακισθαι τοις χυλοις ελκομενους επι την ακουσαι και το ηγαμονικον, καθανερ απο απογγιας. [Eichtstatt hängt die

Denkkräft selbst. *) Allein der menschliche Verstand war noch so wenig an reine Begriffe gewöhnt, daß selbst Anaxagoras, um diese Idee festzuhalten, ihr gleichsam ein materielles Substrat, den Äther, zugeben mußte. **) Auch sein Schüler Archelaus verfolgte jene leise Abnung nicht weiter, sondern ging wieder, wie Diogenes, zu dem Materialismus zurück.

Nachtrag des Herausgebers, die Lehre des Diogenes von Apollonia betreffend.

Bis hieher haben wir unsern Verfasser sprechen lassen. Hier aber wollen wir die Lehre des Diogenes zusammenzufassen versuchen, indem wir genauer dem Gedankengange des Diogenes folgen. Dieß wird geschehen, wenn wir uns mehr an die Ordnung halten, in welcher uns Simplicius die aufbewahrten Stellen aus dem Buche desselben mittheilt. Hier folgt nehmlich auf die Sätze, daß das Urprincip nur eines seyn könne, und alle Dinge Veränderungen desselben sind (welche unser Verfasser unter I. und II. vorgetragen hat), zunächst die weitere Bestimmung, welche Diogenes diesem einen Princip gab, daß es nehmlich auch die *νομος* in sich enthalten müsse. Dieses wird auch zusammengefaßt in der Stelle, (Zusatz zu Anm. 13.) in welcher Diogenes das Grundprincip ewig, unsterblich, — nehmlich als lebendige Grundlage der Dinge, — und Vieles wissend nennt. Schleiermacher (a. a. O. S. 87.) hat sehr richtig bemerkt, daß Diogenes erst in der unter Anm. 12. mitgetheilten Stelle es unmittel-

*) Wenn Diogenes das Princip des Lebens der Dinge, wie der Bewußtseyns und der verständigen Anordnung, in seiner Einheit *νομος* nannte, (s. oben Anm. zu S. 432.) so konnte er meinen, es sey her als diejenigen zu stehen, welche die bewegende Kraft von dem Stoffe trennten, indem er jene selbst in diese versetzte. X. d. φ.

**) Dieß hat der Verf. oben VIII Abschn. Satz X. S. 403 f. gesagt. X. d. φ.

hat ausgesprochen, daß das eine Substrat, (die αἴρην) welches zugleich als verständig und als Quell des Lebens bestimmend habe, die Luft sey. Daß der eine Grundstoff, welchen er erfordert, Bewußtseyn (νοῦς) in sich enthalten müsse, daß er nun (nach der Stelle Ann. 7.) den Grund auf, daß ohne dieses eine solche Vertheilung desselben nicht möglich wäre, wie sie in der geordneten Einrichtung des Ganzen wahrnehmbar ist — wobei Diogenes sichtlich in der Wahl der Beispiele schon auf die Luft hinzieht. Und so betrachtet er das Grundprincip als Ursache objectiver Zweckmäßigkeit in den Erscheinungen. Darauf setzte er aus einander, daß dasselbe Princip zugleich den Grund des Lebens und des Bewußtseyns für Menschen und Thiere enthalten müsse, und führt dafür an (erste Stelle Ann. 8.), daß sich dies bei Menschen und Thieren wirklich also finde, indem an die Luft, welche sie athmen, Leben und Bewußtseyn geknüpft sey. Nun spricht er aus (nach der Stelle Ann. 12.): die Luft ist also nach meiner Meinung das, was das Bewußtseyn enthält und das Allbeherrschende, und setzt dem Grund hinzu, daß Alles von ihr abhängt und daß sie in Allem anzutreffen sey. — Hierbei bemerkt Ritter sehr richtig (Gesch. der ion. Philos. S. 45.) daß Diogenes das Leben des Menschen mit Bewußtseyn als das Ebenbild des Weltalls angesehen, und dem Grundprincip darum dasjenige beigelegt habe, was ihm Bedingung des Lebens und Bewußtseyns zu seyn schien. Ferner siehe Diogenes die Verschiedenheit der Dinge als in den Modifikationen begründet an, welche das eine Princip annehmen kann. Es scheint nehmlich (nach der Fortsetzung des Bruchstücks vgl. Ann. 6. und 8.) als habe er sich hier die Verschiedenheit der Dinge selbst als Grund und entgegengesetzt. Darauf erwidert er nun: die vielfältigen Modifikationen der Luft (Wärme, Kältegrade u.) bestimmen auch die großen Verschiedenheiten der lebendigen Gattungen und der Individuen; aber diese Verschiedenheiten können doch das gemeinsame Grundwesen nicht aufheben, sondern setzen das Gemeinsame voraus. Darauf scheint er sich insbesondere zu der Erklärung, wie das thierische Leben und das Bewußtseyn aus der Luft entstehen könne, gewendet zu haben.

(nach der Stelle Anm. 9.) Für das Erste führte er die Entstehigkeit des thierischen Saagens an., für das Zweite, daß Empfindungen und Wahrnehmungen entstehen, indem die Luft mit dem Blute den ganzen Körper durchdringe. Was aber das Verhältniß seines Grundprinzips zu den, durch Veränderung desselben entstehenden Dingen anlangt, so fand es Simplicius auffallend, daß Diogenes ungeachtet dieses Veränderterwerdens des Grundprinzips dennoch ewig und unsterblich genannt habe. *Θαυμαστον δέ, sagt er (l. l. p. 83 a.), οτι κατω' ἐπερωται την αἶ' αὐτου (sc. αἱρας) λεγων τοι' αλλα γινεσθαι, αὐτον ἄρως αὐτο φησι, λεγων καὶ αὐτο μετ' αὐτου καὶ αὐτον καὶ αθάνατον σωμα. ταις δὲ εἰς μετ' γινεσθαι, τα' ἑ. π. πολυπραγ. καὶ ἐν αλλαις ἄλλα τούτο μοι, ὁπλον, ἔργον, αἵμα, εἶς καὶ μέγα καὶ ισχυρον καὶ αἶθ'ον τε καὶ αθάνατον καὶ πολλὰ εἶδος εἶναι.* *Εὐχριστοτάτης περὶ αὐτοῦ. (S. 89.)* daß diese beiden Stellen zu demjenigen des Buchs gehört haben, in welchem der Grundstoff noch nicht als Luft bestimmt war, und daß sich denselben die zu Anmerkung 7. angeführte Stelle *οὐ γὰρ οὕτω — αἴρην νομοῖοις* gut anschliesse. Was dem jetzt wie ihm will, so bezog sich die Verwunderung des Simplicius wahrscheinlich auf eine Reflexion des Aristoteles über die Lehre der Ionier, welche (nach Arist. Met. I, 3.) annahmen, daß die Wesenheit (unverändert) bleibe, die Affectionen sich verändern; indessen Diogenes das Grundprinzip selbst sich verändern läßt und ihm, auch von Anaximenes, davor abweichend, unendliche Verschiedenheiten, Modificationen zuschreibt, dasselbe aber doch ewig und unsterblich nennt. Aber wie haben schon bei Gelegenheit des Heraklit berührt, wie beschränkend die Aristotelische Vorstellung der *αἴρην* ist. — Dem Diogenes blieb die Luft dasselbe in allen Veränderungen. Die Entstehung aller dieser Veränderungen, oder die Entstehung der Dinge, soll Diogenes wie Anaximenes auf die Hauptveränderungen oder Verwandlungsgatten des *Βερίωνος* und *Βερίχτηος* zurückgeführt haben. So berichtet Simplicius nach Theophrast (in. phys. p. 6 a.), wo es heißt *ἔσ' οὐ (αἱρας) πυκνομανον καὶ μαρομμανον καὶ μεταβαλλοντος τοις παθεσι την των αἰλων γινεσθαι μορφην.*

Diog. L. IX, 57. sagt ebenfalls: τον δε αέρα πυκνουμενον και αραιουμενον γινησκειν αιαι των κοσμων, und Plutarch (bei Euseb. praep. ev. I, 8.) wendet jene Lehre noch genauer auf die Weltordnung an, indem er sagt: κινεισθαι δε τα παντα, απειρους τε αιαι τους κοσμους· κοσμοποιει δε ουτως, οτι του παντος πυκνουμενου και η μιν αραιου η δε πυκνου γινομενου, οπου συνεκχυρησεν το πυκνον, συστροφην ποιησαι, και ουτως τα λοιπα κατα τον αυτον λογον, τα κορυφωτατα την αερα εαζειν λαβοντα τον ηλιον αποκαλεσαι — wo also? Dünne und Dichtigkeit der Luft wie der auf die Bewegung zurückgeführt wird, durch welche sich das Leichte vom Schwere, das Obere und Untere geschieden haben soll. — Nun nennt aber Aristoteles, (vgl. *Anim.* 13.) die Luft als das Feinste (*λεπτοτατον*) das *κινητικον*, und Bayle (in seinem Wörterbuche) hat daher den Zweifel geknüpft, wie denn Diogenes habe annehmen können, daß sie als das Feinste, Dünnsie, noch verdünnt werden könnte. Allein Aristoteles unterscheidet ja in der angeführten Stelle die Feinheit der Luft von der Eigenschaft, daß sie *αερα* ist und meint, daß Diogenes der Seele, von welcher in dieser Stelle die Rede ist, die Bewegkraft wegen ihrer großen Feinheit belege. Die Luft aber an sich ist nach Diogenes Vorstellung sowohl der Verdünnung, als der Verdichtung, fähig. Dieß setzt eine Bewegung überhaupt voraus, die ihr, weil Diogenes nur ein Grundprincip annahm, als Grundprincip zukommen muß; wie Anaximander ebenfalls die Dinge aus seinem *απειρον* durch eigene Bewegung desselben hervorgehen ließ. Man könnte demnach annehmen, daß sie ursprünglich in einer Art von Mittelzustande sich nach beiden Richtungen hin bewegt habe, und daß so mit dem leichten Beweglichen der Gegensatz des Schwere, mit dem Feinsten zugleich das Dichte entstanden sey und Kraft der *νοησε*, die in seinem Princip enthalten, die verschiedensten Zustände der Luft an verschiedene Dinge in der Welt vertheilt worden seyen. Dieses ist die einzige Weise, auf welche nach meiner Einsicht die Schwereichigkeit sich heben läßt; denn was Meiners dem scharfsinnigen Bayle (a. a. O. S. 745.) entgegensetzt, daß nemlich die Luft bald dünner bald dichter sey,

ist unzureichend, und Kitters Hypothese (a. a. O. S. 56.), daß sich Diogenes das Urwesen als eine von Wärme erzeugte Luft gedacht habe, erklärt die nachfolgende Verdünnung, wie sie, nach des Eusebius Stelle, die Bildung des Sonnenkörpers bewirkt haben soll, ebenfalls nicht, und macht vielmehr die Wärme zum Grundprincip. Ritter führt für seine Hypothese jene Behauptung des Nicolaus von Damascus und des Porphyre an, (nach Simplicius in phys. Art. p. 6 a. und 32 b.); Diogenes setze den Urstoff zwischen Luft und Feuer, oder habe ein Mittleres zwischen Luft und Feuer zur *αερα* gemacht, welche Behauptung Simplicius in der Schrift des Diogenes nicht fand, weshalb er die Möglichkeit annahm, sie könne in andern von ihm nicht gelesenen Schriften desselben enthalten seyn. Schleiermacher, der jene Schriften läugnet, behauptete, die genannten Männer hätten durch diese Annahme eine Aeußerung des Aristoteles erklären wollen, der oft ohne einen Namen zu nennen von Leuten spreche, die ein solches Mittel Ding zur *αερα* gemacht hätten (a. a. O. S. 84.), und sie hätten einen solchen in Diogenes gefunden, wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß eine gewisse Wärme ihm Bedingung des Lebens ist, und ihm deshalb als die ursprüngliche Form, wenigstens als das notwendige erste *πρώτος* der Luft erschaffen mußte.“ Es ist nicht wahrscheinlich, daß jene genannten Männer, von Aristoteles Aeußerung ausgehend, nach einem Manne, auf den sich dieselbe beziehe, solchen herumgesehen hätten; schon aus dem, was Schleiermacher zuletzt anführt, läßt sich der Ursprung ihrer Behauptung gut erklären, und auch Simplicius scheint an einem Orte zu vermuthen, daß sie durch Erklärung und Beurtheilung, nicht durch die Lehre des Diogenes entstanden seyn könne, indem er gleich nach der oben (Anmerk. 4. u. 5.) angeführten Stelle sagt: als ich dieß zuerst fand, glaubte ich auch, er rede von einem gemeinsamen Grundstoffe, der von den vier Elementen verschieden sey“ (*τοιοῦτο καὶ οὐκ ἔστι πρῶτος στοιχεῖον, ἀλλὰ ἄλλο τι λέγουσιν αὐτοὶ παρὰ τὰ τέσσαρα στοιχεία τοιοῦτον ὑπονομεύον· οὐκ ἔστι φησὶν μὴ ἀναμειγνύσθαι ταῦτα, μὴ δὲ μετατρέπεσθαι εἰς ἀλλήλα, ἀλλὰ ὅτι οὐκ αὐτὰ ἢ ἡ αἴρα*

καὶ μὴ το αὐτὸ πᾶσι ὑπάρχει, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ἑσπεόμενα
 εἶναι). — Noch besser scheint sich mit jener Behauptung des Ni-
 coleus und Porphyre daraus erklären zu lassen, daß man an-
 nimmt, er habe den ursprünglichen Zustand seines Urprinzips,
 ganz ähnlich der Beschaffenheit der ethischen Seele (vgl. Anm. 8.),
 wie einen Mittelzustand zwischen unserer Erde und zwischen der
 Sonnenatmosphäre gedacht, worauf dann Verdünnung und Ver-
 dichtung gefolgt sei und jene Zustände geschrieben habe. Das
 aber geht aus andern Spuren hervor, daß er, unter den beiden
 entgegengesetzten Modifikationen seines Urprinzips, dem durch Ver-
 dünnung bewirkten Warmen und Erleuchten einen Vortzug vor
 dem Dichten und Kälten gegeben. Hierher kann man die
 Bemerkung ziehen, daß (vgl. Anm. 9.) das Blut, welches dem
 Samen blühet, sehr warm und schäumig sein soll.
 Hierauf scheint sich ferner die, von einem Zustandsunterschiede in Plutarch
 des Lebendigen handelnde Stelle zu beziehen (Plut. de plac. V, 20.
 εὐνοίας μετέχει μὴ αὐτὰ (τα ὅσα) τοῦ νοήτου καὶ
 εἰρος, διὰ δὲ τοῦ τοῦ μεν πυρρότητι καὶ δὲ πλεονακμῇ καὶ
 ὑγρασίας μῆτε διαρραϊσθῆναι μῆτε αἰσθαρῆσθαι, κρουσ-
 ρῶς δὲ αὐτὰ διακινῶνται τοῖς μεμνηνοῖς, κερταμικῶς
 τοῦ ἡγεμονικῶν.) Wie mähelhaft auch des Diogenes Ansicht
 in dieser Stelle aufgeführt sein mag, so schließt sich leicht
 doch an das oben angeführte Bruchstück an, und verdient wohl
 darin Vertrauen, daß sie indirect den Vortzug der menschlichen
 Seele in die leichtere und wärmere Luft setzt. Was aber die
 Behauptung desselben anlangt, welche dem Lebendigen das δια-
 ρραϊσθῆναι und αἰσθαρῆσθαι abspricht, so muß man dies ent-
 weder für eine verfälschte Angabe des Pseudoplatarch halten,
 oder dem Ausdrucke διαρραϊσθῆναι und αἰσθαρῆσθαι die Bedeu-
 tung einer klaren Erkenntniß und Wahrnehmung beilegen. Denn
 von Diogenes wird ja das Atmen als Bedingung des Be-
 wußtseyns angesehen; weshalb er (nach der ersten Stelle
 Anm. 8.) heißt: „der Mensch und die übrigen lebenden Ge-
 schöpfe leben durch Athemholen aus der Luft, und das ist ihnen
 Seele und Bewußtseyn, und wenn dieses wegfällt, so sterben sie
 und das Bewußtseyn verläßt sie.“ Auch fängt, nach dem Pseu-

Diodotarch selbst V, 15. (λογισμὸς γιννασθαι μὲν τὰ βροφῇ
 αἰσυχὰ, ἐν θερμάσει δὲ ὅταν τὸ ἐμφυτὸν θερμόν, ἐν-
 ὅμως προχρῶντος τοῦ βροφῶν εἰς τὸν πνεύμονα ἐφελκε-
 ται) das Leben des Neugeborenen mit dem Athmen an. Nun
 behauptete aber Diogenes mit Anaxagoras (nach Aristoteles de
 respirat. I, 2.) daß alle Thiere athmen, und von den Fi-
 schen insbesondere behauptete Diogenes, daß wenn sie das Wasser
 durch die Kiemen herausließen, so zögen sie aus dem den Mund
 umgebenden Wasser, mittelst der dadurch in ihm entstandenen
 Leere, die Luft in sich. Er mußte also auch allen Thieren Le-
 ben und Bewußtseyn beilegen; wenn auch den einzelnen
 im beschränkten Maße. Dieses Athmen und Erben aber machte
 er selbst von den Maße der Luft, oder dem Verhältnisse der in-
 nern und äußern Luft, abhängig; was auch aus der Behauptung
 des Diogenes bei Aristoteles (de respirat. C. 3.) hervorleuch-
 tet: die Fische flüchten in der Luft, weil sie zu viel Luft einzu-
 ziehen (ὅτι τὸν αἶρα πολὺν ἐλκονσι ἐν τῇ αἰρὶ, ἐν δὲ τῷ
 ὕδατι μᾶλλον, καὶ διὰ τοῦτο ἀποθνήσκουσιν.) Deutlicher wird
 dieß auch durch Betrachtung des Verhältnisses, in welches er die
 Lebenszustände zu dem Tode, und das höchst Lebendige zu dem
 schmerzbar Leblosen setzt. Denn bei dem Sehen und Hören
 wird (nach den Anm. 11. angeführten Stellen des Pseudoplatarch)
 ebenfalls Luft von außen mit der Luft im Innern, auf verschie-
 dene Weise, verbunden; im Schlafe, wo die Wahrnehmungen
 aufhören, tritt das Luftartige in das Innere zurück; beim Tode
 entweicht es aus den Adern. Die niedrigste Stufe der Verbin-
 dung der Luft mit den Dingen erscheint aber, nach einer von
 Schlegelmacher angeführten Stelle des Alexander von Aphrodisias,
 (quaest. nat. II, 23. fol. 18.), in den Dünsten, welche die
 Metalle (καὶ μέταλλα) von sich gaben und einsaugten, einige mehr
 (wie Kupfer und Eisen), andere weniger. Und in dieser ver-
 schiedenen Vertheilung der Luft an die Dinge (vgl. die Stelle
 Anm. 7.) scheint eben die νομῆς, welche Diogenes seinem Alles
 erfüllenden Principe beilegte, einigen Dingen aber absprechen mußte,
 zu beruhen. Um nun sein Princip auch bis zu seiner Welt- und
 Himmelstheorie zu verfolgen, so erinnern wir zunächst, daß die

leichtern Lufttheile nach oben sich bewegt und den Sonnenkörper gebildet haben sollen, das Dichte sich in eine Masse (*συνεργῶν ποικίλων* nach Plutarch, bei Euseb. l. l.) geballt habe. Daher wird die Erde (wie bei Anaxagoras) in die Mitte gestellt, und empfängt (nach dem dunkeln Berichte des Diog. L. IX, 57.) durch die von der Wärme herrührende Kreisbewegung ihre Consistenz, (*ἐκ τῶν σφαιρῶν αἰσθητῶν κατὰ τὴν ἐκ τοῦ ἡλίου περιστροφῆς*, worin Ritter S. 64. Anm. 46. das *παχυρόν* findet) ihre Dichtigkeit aber von der Kälte. Wie Diogenes die Sonne durch leichtere Lufttheile, die sich nach oben bewegten, entstehen läßt, so scheint er auch die Sterne angesehen zu haben, die er (nach Pseudoplatarch II, 13. Stob. ecl. p. 508.) für Blimsteinartige Körper (*κρυσταλλοειδῆ* Theophrast. de Gr. affect. cur. IV. p. 530.) Stobäus nennt auch die Sonne so, l. l. 528. und berichtet, daß sich auf sie die Strahlen des Äthers stützen) und für feurige Ausathmungen der Welt hielt (*ἐκπνοαὴ τοῦ κόσμου*) unter denen viele unsichtbar sind. Und so wird, wie Ritter richtig bemerkt, das Bild des thierischen Athmens auch auf die Weltverhältnisse im Großen übertragen. Der Pseudoplatarch II, 1. sagt, daß D. das Ganze für unendlich, die Welt aber für endlich gehalten habe, womit wohl der Unterschied des unendlichen Grundprinzips und der einzelnen Erscheinungen als solcher gemeint ist; wenn er dagegen unendliche Welten (nach Simpl. in phys. p. 257 b. vgl. Diog. L.) behauptete, so konnte dieß von den unzähligen Gestirnen, oder von den mehreren Welten gelten, welche nach einander entstehen und vergehen, wie es auch Simplicius versteht; denn Diogenes nahm auch einen Untergang der Welt an, und nicht nur Alexander von Aphrodisias berichtet nach Theophrast (in Arist. meteorol. p. 91 a.) von einer allmähligem Austrocknung der Erde; auch der Bericht des Pseudoplatarch und des Stobäus redet von einer Verbrennung der Erde (ecl. phys. p. 416) und Verlöschung der Sonne (ibid. p. 528.) Daß aber Diogenes, wenn er sein Grundprinzip für unendlich hielt, auch kein Leeres (wie Diog. L. a. a. D. berichtet) habe annehmen können, hat Ritter a. a. D. S. 65. richtig bemerkt.

.. Klearchus aus Klis, nach andern aus Athen, war der letzte Ionische Philosoph, (Pl., num. 80. Di.) der aber, so wie Anaxagoras, in Athen philosophirte, 14). Von seinen Lebensumständen ist fast gar nichts bekannt, und von seinen Philosophemen sind nur einzelne, wenig zusammenfassende Nachrichten vorhanden. „Er nahm, wie Simplicius sagt, einerlei Principien mit dem Anaxagoras an, nämlich die Homöomerien und die Intelligenz; aber in der Anwendung derselben zur Erklärung der Weltentstehung

[illegible]

und der Naturerscheinungen suchte er seinen eignen Weg zu geben.¹⁵⁾ Indessen stimmen wieder mit der letzten, noch mit der ersten Behauptung andere Zeugnisse überein. Denn nach dem Pseudo-Plutarch war sein Princip die unendliche Luft, und ihre Verdünnung und Verdichtung; durch die erstere erklärte er die Entstehung des Feuers, durch die zweite die Entstehung des Wassers.¹⁶⁾ Dieses nähert sich mehr dem Systeme des Diogenes von Apollonia. Ferner sagt Erobäus: er habe die Luft und die Vernunft für Gott, aber die Vernunft nicht für die weltbildende, oder vielmehr welterschaffende Kraft gehalten.¹⁷⁾ Der angebliche Origenes tritt ebenfalls dem Simplicius bei, und sagt: Archelaus habe in Ansehung des Chaos und der Principien eben so gedacht, wie Anaxagoras, setzt aber gleich die Behauptung des Archelaus hinzu: in der Intelligenz (*νοῦς*) sey ursprünglich eine Mischung vorhanden gewesen.¹⁸⁾ Alle diese angeführten Behauptungen, wenn sie ächt sind, stimmen dafür, daß Archelaus eben sowohl des Diogenes, als des Anaxagoras Systeme folgte. Dem Anaxagoras trat er darin bei, daß er ein Chaos annahm, nicht die Luft für das Grundwesen der Dinge hielt;

15) Simplic. in Phys. Aristot. p. 6 b.) καὶ Ἀρχέλαος ὁ Ἀθηναῖος, ὃς καὶ Σωκράτην συγγενόμενος φασὶν. Ἀναξαγόρου γὰρ μὲν ὄντα, ὅτι μὲν τῇ γένεσι τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις πλείστοις τι φέρειν ἔδωκε τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς δίδωσι ὡς ἀνὰ Ἀναξαγόρου. [Ähnliches berichtet Clem. Alex. exhort. ad gent. V. p. 57. August. de civ. Dei VIII, 2. Alexand. Aphrod. περὶ μετέωρας sol. 142 b. Zuf. b. 5.]

16) Plutarch. De creat. Philosoph. 1, c. 3. Ἀρχέλαος Ἀπολλοδώρου Ἀθηναῖος ἀπὸ ἀντιφώνος καὶ τῇ περὶ αὐτὸν πικροῦντα καὶ μαρτυροῦν (ἀρχὰς ἀπικτηνὰς)· τοῦτων δὲ τὸ μὲν εἶναι πῦρ, τὸ δὲ ἰδωρ. [Vgl. auch Stob. ecl. phys. p. 298. Soxi. Emp. adv. Math. IX, 359.]

17) Stob. Eclog. Physic. p. 66. Ἀρχέλαος καὶ ἀέρα καὶ τοὺς τοῦ θεοῦ, οὐ μόνον κοσμοποιεῖν τὸν κόσμον.

18) Origenes Philosophumenes c. 9. οὗτος ἐφῆ την μίξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόρῃ, τὰς τε ἀρχὰς ὡσαύτως. οὗτος δὲ τῷ τῷ ἐνυπαρχεῖν τι αὐτῷ μίγμα. [Vgl. Ritter Gesch. der ion. Philos. S. 303.]

von Diogenes aber darin, daß er die Luft zugleich als die Denkkraft des Unversüms betrachtete. Nur konnte er nicht behaupten, daß die Luft zugleich aus sich Alles mache, weil schon in dem Chaos verschiedene Stoffe vorhanden waren; und dieses soll wahrscheinlich der Zusatz des Stobäus: die Vernunft aber sey nicht das welterschaffende Princip, bedeuten. Aus einigen andern Behauptungen darf man schließen, daß er nicht sowohl die Luft, als die in derselben enthaltene Wärme für die Denkkraft oder überhaupt die Bewegkraft hielt. Denn nach dem Origenes meinte er, die Bewegung in der Welt habe damit begonnen, daß das Kalte und das Warme von einander geschieden worden; und das Warme sey das Bewegende, das Kalte das Bewegungslose¹⁹⁾. Hieraus und aus Anaxagoras sah, daß die unendliche Luft das Chaos umgebe, läßt sich die obige Behauptung von einer ursprünglichen Mischung in der Intelligenz aufklären. *)

19) Origenes l. c. *τινασ ἀρχὰς τῆς κινήσεως, ἀποκρινάμεθα ἐπ' ἀλλήλων το θερμον καὶ το ψυχρον, καὶ το μὲν θερμον κινεῖσθαι, το δὲ ψυχρον ἡρεμεῖ.* [Mit derselben stimmt Diog. L. II, 16. *εἰς τὸ δὲ διὰ αἰτίας εἶναι γινώσκουσιν, θερμον καὶ ψυχρον.* (Fabricius zu der angeführten Stelle des Sextus supplirt wohl richtig *αἶρα*) und Stob. ecl. phys. p. 481. *ἢ το θερμον καὶ ψυχρον πρῶτον τοῦ κόσμου.* Zuf. d. S.]

*) Archelaus scheint zunächst ein Chaos angenommen zu haben, in welchem unendliche verschiedenartige Theile vermischt waren. In dieser Annahme unendlicher Elemente, meint Simplicius, stimme Archelaus mit Anaxagoras überein (in phys. p. 8 *οὐρα μὲν οὐκ ἀπείρου τῷ πλήθει καὶ ἀπομοιωσέας τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν, τὰς ὁμοιωσέας τὸ ἕκαστον ἀρχὰς* vgl. Origenes in der Stelle Anm. 18.) Bei Augustinus in der angeführten Stelle heißt es: *etiam ipse de particulis inter se dissimilibus, quibus singula quaeque fierent, ita omnia constare putavit, ut iacere etiam mentem diceret, quas corpora dissimilia; id est particulas conjungendo et dissipando ageret omnia* — vgl. Fabricius ad Sext. Emp. p. 620. Mit Diogenes von Apollonia konnte Archelaus nun wohl annehmen, indem er an der Ionischen Lehre festhielt, daß dieses Chaos sich geschieden habe in Warmes und Kaltes, welches Diogenes l. seine zwei Entstehungskursachen nennt. In Hinsicht dieses Urgegensatzes verbindet sich die Angabe des Pseudo-plutarch (Anm. 16.) mit der des Pseudoorigenes und Diogenes?

Archelaus scheint mehr Physiker, als Metaphysiker.

(Anm. 19.) sehr gut. Das Daphnion des Letztern ist das aus dem Ersten, so wie das Wasser, das aus dem Feuer hervorgeht. Das hier Sagen dem Pythagoras zugeschrieben sey, (Manche wollen bei Diogenes L. i. 94. lesen) zeigt wohl auch die folgende Stelle des Diog. L., in welcher Archelaus aus dem Daphnion und dem Sdion die Erde entstehen läßt *ερασματων — κατωθεν λεγει αντιστοιχον — φως το σδον ο. ο του δαφνιον, οσδε μιν ος το αντιστοιχον — αλ: αντιστοιχον — αντιστοιχον, οσδε μιν ος το αντιστοιχον* wobei das Wort als das Mächtige, Bewegende erscheint. Eine Bestätigung finde ich auch in der Stelle des Plato Sophist. p. 242 D. das da *λεγομεν αντιστοιχον, ος του αντιστοιχου, ο δαφνιον του πυρος, αντιστοιχον το αντιστοιχον του αντιστοιχου*, welche Stelle auch Brindley ad Sophist. Plat. p. 343. auf unsern Archelaus bezieht. Denn von den Elementen ist dort erst in der Folge die Rede. Hiermit habe ich zugleich erklärt, warum ich der Meinung Axters nicht beistimmen kann, welcher, sich an des Simplicius Aussage haltend, eine zu große Uebereinstimmung des Archelaus in den Grundansichten, d. h. in der Annahme der Homoiomerieen und des Weltalls, als des Herkyns des Xth, mit Anaxagoras annimmt, und darum alle andern hier angeführten Angaben verwerft, obgleich Simplicius auch andeutet, daß beide dieselben Principien auf verschiedene Weise gesetzt haben.

Nach Diogenes L. nun bringt das Wasser unter Einfluß der Wärme, so fern es ins Feuer übergeht, oder, nach der andern Meinung, sofern es gerinnt und fest wird, Erde, sofern es aber herumfließt, Luft hervor (*απο το δα πυρος, ος του πυρος*), weshalb, wie Diogenes fortführt, die Erde von der Luft, diese aber durch den Umschwung des Feuers behererrscht wird (*οσδε δα μιν ος του πυρος, ο δα του πυρος ος του πυρος αντιστοιχον*). Ebenso läßt Diogenes Erde und Luft durch Einwirkung des Feuers auf das Wasser hervorgehen. Hier steht nun der Bericht des Pseudo-Plutarch in sofern streitend entgegen, als er die unendliche Luft als das Erste anführt. Allein dies läßt sich wohl vereinigen, wenn man annehmen wollte, daß sich Archelaus das Chaos oder die Mischung vorhergeschaub unter dem Bilde der Luft gedacht habe, und Diogenes L. zwischen dem Daphnion und πυρος nur als die ersten aus ihm sich schiedenden Principien, als die Entstehungsurachen der übrigen Dinge genannt habe; wie auf ähnliche Weise Anaxagoras Luft und Feuer als die ersten Geschiedenen ansah (s. oben Anm. S. 393) Nur das eine möchte anstößig seyn, daß Archelaus nach der angeführten Stelle des Diogenes L. und Diogenes die Luft erst aus dem Wasser soll haben entstehen lassen. Diesem wäre nur dadurch auszuweichen, daß man annähme, Diogenes L. verhehe hier unter dem ος, welcher von dem Wasser ausgeht und vom Feuer behererrscht wird, die Luft im eigentlichen Sinne oder das bestimmte Element, welches sich selbst erst aus der Mischung geschieden. Dagegen stimmt es mit des Pseudo-Plutarch Bericht sehr gut, wenn dann von Proclus berichtet wird, Luft und Feuer sey ihm Welt, und von Diogenes, es sey ursprünglich eine Mischung in dem ος, denn indem Archelaus den ος mit der Luft, nach des Diogenes von

sich zu befinden zu sein. Daher hatte er auch vielleicht den

Epikur's Briefe, verband aber gleichfalls, sagte er ihn selbst gewünscht und in der Eiskung; sowohl ist es nicht der von dem Anaxagoras; dies will auch Eudoxus sagen, indem er dann folgende hinzusetzt: *Αναξαγορας ποτε αναφανους τον Θεον*. Wenn dem von soll G. Abdrucken (ebenfalls nach dem Pseudorigenem) behauptet haben, es sey auf gleiche Weise in allem Lebendigen. —

Wie nun das Wärme noch oben bei Entstehung der Dinge die Rolle des Thätigen, Bewirkenden hat, im Gegensatz des $\psi\chi\sigma\sigma\alpha\varsigma$ oder $\iota\delta\mu\alpha\varsigma$, so läßt H. auch (nach Stob. p. 416.) mit mehreren Andern die Welt durch Feuer untergehen. In Hinsicht der Gestirne, unter denen er die Sonne (nach Diog. II, 17.) für das größte hielt, scheint er der Meinung anderer Jovier gefolgt zu sein, und sie für entzündete Massen gehalten zu haben (nach Stob. p. 510. $\mu\upsilon\delta\pi\omega\upsilon\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \alpha\iota\omega\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\alpha\tau\omicron\varsigma\ \delta\iota\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\epsilon$; vgl. Origenes); in Hinsicht der Kälte der Erde aber wird er vom Anaxagoras od., indem er sie für rund hielt und in die Mitte setzte, weil die Sonne nicht für alle Theile der Erde zugleich auf- und untergehe (Orin. I. I.) Eigentümlich ist auch seine Meinung über die ursprüngliche Entstehung der lebendigen Geschöpfe durch Erwärmung der Erde, die ihnen einen milchähnlichen Schlämme zur Nahrung dargeboten. (Diog. L. I. I. $\gamma\epsilon\gamma\omega\mu\omicron\delta\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \gamma\gamma\omicron\iota\ \tau\omicron\ \lambda\alpha\omicron\ \tau\omicron\ \theta\alpha\pi\pi\eta\varsigma\ \tau\upsilon\varsigma\ \gamma\omega\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon\iota\ \alpha\lambda\epsilon\upsilon\ \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\eta\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\ \gamma\alpha\lambda\omega\tau\iota\varsigma\ \alpha\lambda\epsilon\upsilon\ \tau\epsilon\mu\pi\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\iota\omega\iota\omega\tau\eta\varsigma$); Wenige Erde vorher oder hinter es geradezu zu $\lambda\alpha\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\gamma\epsilon\ \alpha\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\ \gamma\epsilon\gamma\omega\mu\omicron\delta\alpha\iota$. Nach Origenes hätte Archelaus gemeint, die Erde selbst sey erst ein Cumpf gewesen, und daß, als sie an einer Stelle, wo sich Warmes und Kaltes mischte, erwärmt worden, die verschiedenen lebendigen Geschöpfe, die sich vom Schlämme genährt, oder sehr kurze Zeit gelebt hätten, hervorgegangen wären ($\theta\epsilon\gamma\mu\alpha\iota\omega\mu\epsilon\tau\eta\varsigma\ \tau\upsilon\varsigma\ \gamma\omega\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\epsilon\mu\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\ \tau\upsilon\ \alpha\iota\omega\iota\alpha\ \mu\epsilon\gamma\omega\varsigma$. — Ritter schlägt vor $\alpha\upsilon\ \tau\upsilon\ \alpha\iota\omega\iota\alpha\ \mu\epsilon\gamma\omega\varsigma$ — $\delta\alpha\upsilon\tau\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\gamma\mu\omega\varsigma\ \alpha\alpha\iota\ \tau\omicron\ \psi\upsilon\gamma\mu\omega\varsigma\ \epsilon\mu\iota\omega\tau\iota\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \gamma\epsilon\gamma\omega\mu\epsilon\tau\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \alpha\lambda\lambda\alpha\ \lambda\alpha\omicron\ \mu\alpha\lambda\lambda\alpha\ \alpha\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\alpha\mu\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\iota\alpha\iota\tau\epsilon\tau\ \epsilon\gamma\omega\tau\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\ \tau\upsilon\varsigma\ \alpha\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\ \tau\epsilon\gamma\mu\alpha\iota\omega\mu\epsilon\tau\alpha\ \eta\upsilon\ \delta\epsilon\ \alpha\lambda\gamma\epsilon\chi\theta\epsilon\tau\alpha\iota$.) Nach Origenes erhalten dann ferner die Thiere erst später die Fortpflanzungsfähigkeit, — $\delta\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma\ \delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\iota\omega\iota\varsigma\ \alpha\alpha\iota\ \alpha\lambda\ \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\varsigma\ \gamma\epsilon\gamma\omega\mu\epsilon\tau\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\iota\omega\tau\eta\varsigma$ — (so daß Archelaus also hierin mit Anaxagoras (vgl. im Lam. B. 421.) übereinstimmend gedacht hätte — und die Menschen sondern sich von den Thieren ab. Aus der unbestimmten Angabe bei Stobäus übrigens (p. 706.): H. habe mit vielen seiner Vorgänger die Erde für kugelförmig gehalten, läßt sich wenig folgern, doch stimmt sie mit dem andern Berichte desselben (Lam. 17.) Nehmen wir jedoch den Bericht des Pseudoorigenes (p. 1. I. $\nu\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \lambda\omicron\gamma\omega\varsigma\ \mu\alpha\alpha\upsilon\varsigma\ \alpha\gamma\gamma\omega\mu\omicron\delta\alpha\iota\ \delta\alpha\iota\omega\iota\varsigma\ \alpha\mu\epsilon\tau\eta\varsigma\ \chi\epsilon\gamma\mu\omicron\mu\omicron\delta\alpha\iota\ \gamma\alpha\upsilon\ \lambda\omega\tau\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \alpha\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\ \theta\epsilon\gamma\mu\alpha\iota\omega\mu\epsilon\tau\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \psi\omega\varsigma$ — Ritter schlägt a. a. O. B. 904. Lam. 14. vor: $\tau\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\mu\epsilon\tau\iota\varsigma\ \alpha\mu\epsilon\tau\eta\varsigma$ — $\tau\omicron\ \mu\epsilon\tau\ \theta\epsilon\gamma\mu\omicron\mu\epsilon\tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\ \mu\epsilon\chi\epsilon\tau\eta\mu\epsilon\tau\eta\varsigma$) so scheint Archelaus die Fortpflanzbarkeit in die Bildung des Körpers gesetzt, und die verschiedenen Gestaltungen der thierischen Geschöpfe durch den geschickteren oder ungeschickteren Gebrauch, oder die schnellere und langsamere Bewegung der Adipositas unterworfen zu haben.

Beinamen *φυσικός* erhalten *). Er verbreitete sich über die Naturerscheinungen, und suchte diese zu erklären, ohne auf Principien zurückzugehen. Seine physikalischen Sätze gehören nicht hieher; aber er scheint auch in diesen die Forschungen des Anaxagoras und Diogenes benutzt zu haben**).

Diogenes L. berichtet, Archelaus habe auch über moralische und politische Gegenstände geschrieben***), und führt von ihm die Behauptung an: der Unterschied zwischen gerechten und ungerechten, edlen und schändlichen Handlungen gründe sich nicht auf die Natur, sondern auf das Gesetz²⁰⁾. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Archelaus, was mehrere Sophisten um eben diese Zeit thaten, die moralische Beschaffenheit der Handlungen aus bürgerlichen Verfassungen und Gesetzen zu erklären suchte. Unterdessen ist freilich dieses Zeugniß des Diogenes, welches hier ganz isolirt steht, von keinem großen Gewicht, und läßt die Gründe und den eigentlichen Sinn des Philosophen im Dunkeln †).

*) Da Metaphysisches von der Physik damals noch nicht abgesondert war, so ist diese Erklärung nicht glücklich; dieser Beiname, besonders, wie er bei Diogenes L. (S. Zus. zu Anm. 12. S. 446.) vorkommt, bezeichnet den Naturforscher oder den Philosophen der physikalischen (ionischen) Schule — im Gegensatz der ethischen, die mit Sokrates anhebt.

A. b. S.

**) Der Herausgeber hat sie in der vorletzten Anmerkung in Verbindung mit seinem Principe aufzufassen gesucht. A. b. S.

***) Dieß berichtet Diogenes nicht; denn der Satz, welcher von ihm als Behauptung des Archelaus über das Ethische mitgetheilt wird, konnte in dessen Schrift über die Natur wohl vorkommen und schließt sich auch wohl an seine dort vorgetragenen Ansichten über die Bildung des Menschengeschlechts an. S. m. folgende Anmerk.

A. b. S.

20) Diogenes Laertius II. §. 16. καὶ τὸ δίκαιον οὐκ αὐτὸ τὸ φυσικόν, ἀλλὰ νόμον.

†) Obwohl wir den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* im Sinne der Griechen keinesweges mit dem uns geläufigen Gegensatz des Natürlichen und Positiven, dem häufig sogar — und zwar sehr willkürlich — die Bedeutung des Willkürlichen oder lediglich Conventionalen gegeben wird, unbedingt gleichbedeutend setzen dürfen, so fanden wir doch einen ähnlichen Gegensatz auch bei Demokrit, nemlich *συνή* (wofür Diogenes L. IX. 44. auch *φύσις* sagt) und *τὸ νόμιμον*, Wahrheit und Meinung; und so kann allerdings jener Satz des Archelaus heißen: Rechtes und Unrechtes ist nicht von Natur, son-

Zehnter Abschnitt.

Geschichte der Sophisten.

Nach dem Persischen Kriege ging in dem politischen und moralischen Zustande Griechenlands eine große Veränderung vor. In mehreren Staaten wurde die aristokratische Verfassung in eine demokratische verwandelt. Athen und Lacédämon waren während desselben die mächtigsten Staaten, und traten gegen einander in das Verhältniß des Gleichgewichtes. Aber bald nachher wuchs die Macht der Athener

bern nur in der Meinung (Ansicht) der Menschen gegründet. Er könnte aber auch bedeuten: das Rechte und das Schändliche liegt nicht in der Natur, sondern beruht auf menschlichem Gesetz, d. h. geht erst aus Freiheit hervor; denn Ritters Vorschlag, den Ausdruck νόμος auf die vom Geist bewirkte Vertheilung in der Mischung zu beziehen, [Vgl. Ritter a. a. O. S. 306.] möchte zu gesucht seyn. Wenn die sophistische Richtung jener Zeit und zu der ersten Erklärung dieses Satzes geneigt macht, so wird die zweite durch den dürftigen Bericht des Pseudoorigenes — in Ermangelung besserer Quellen aber muß man die Spuren der Wahrheit auch in den minder authentischen auffuchen — etwas gestützt. In der Stelle nemlich, in welcher dessen Philosophumena von der Absonderung der Erbschöpfe von der Erde reden (vgl. m. Anmerk. zu S. 448.) heißt es weiter: und die Menschen sonderten sich ab von den andern Geschöpfen und setzten Anführer und Gesetze und Künste und Städte und andere Dinge ein. (i. l. καὶ διακρίσαντες ἀνθρώπους ἀπὸ τῶν ἄλλων, καὶ ἡγεμόνας, καὶ νόμους, καὶ τέχνας, καὶ πόλεις καὶ τὰ ἅλλα συνέστησαν.) Hier werden die Gesetze von der weiteren Ausbildung des Menschen, durch welche er sich von den Thieren absondert, abhängig gemacht; daher konnte sich daran der Satz schließen: Recht und Unrecht setzt ein menschliches Gesetz voraus; und Archelaus brauchte wegen dieses Satzes keinesweges eine besondere ethische Schrift abgefaßt zu haben, wovon auch Diogenes nichts berichtet. Sollte man dagegen einwenden, daß das Sittliche auf diese Weise doch von etwas Positivem abhängig gemacht werde, so antworte ich, daß dieser Unterschied des allgemein (sittlich) Gesetzmäßigen und des positiven Gesetzes in unserm Sinne noch bei keinem früheren griechischen Philosophen, so viel mir bekannt ist, vorkommt. Indes läßt sich bei so unzusammenhängenden Berichten doch keine sichere Entscheidung geben. A. d. F.

zu einer fürchterlichen Größe heran, welche die Freiheit aller kleinern Staaten bedrohte. Die Athener hatten zu dem glorreichen Ausgange dieses Krieges unstreitig das Meiste beigetragen; aber sie waren es auch, welche die größten Vortheile dadurch gewonnen hatten und sie am besten zu ihrem eignen Vortheil zu benutzen mußten. Eine aus den Ruinen schöner aufgebaute und befestigte Stadt, ein neuer Hafen, eine ansehnliche Seemacht, ein ausgebreiteter Handel, eine größere Masse circulirenden Geldes, welche theils aus der Beute der Perser, theils aus den Contributionen der Bundesgenossen nach Athen zusammenfloß, Ehre, Ruhm und vergrößertes Ansehen: das waren die wichtigen Vortheile, welche in kurzer Zeit errungen waren.

Die Folge von dem Allen war das Einbringen des Luxus, größere Verfeinerung, verbunden mit größerer Ausartung und Sittenverderben. Solons weise Staatseinrichtung wurde größtentheils aufgelöst; an die Stelle der eingeschränkten trat nach und nach eine zügellose Demokratie, und in dem Maße, als das Ansehen des Staats und des Areopags, in welchem die Angelegenheiten des Staats nach Gründen überlegt wurden, abnahm, gewann die Redekunst, die nur auf augenblickliche Ueberredung berechnet ist, immer mehr Einfluß auf die Lenkung des Volkswillens.

Eine ähnliche Veränderung ging auch jetzt in dem Gebiete der wissenschaftlichen Kenntnisse vor. Die Männer, deren Philosopheme wir bisher dargestellt haben, waren ruhige Forscher der Wahrheit. Die Erkenntniß selbst war ihnen die höchste Belohnung ihrer Bestrebungen. Sie opferten diesem Zwecke fast alle äußere Vortheile auf, lebten meistens in Dürftigkeit, stiller Einsamkeit und Entfernung von der Welt. Die Achtung und Ehre, welche ihnen erzeigt wurde, war ein freiwilliger Tribut an das Verdienst, aber kein Erfolg, für welchen sie ihre Schritte und Handlungen berechnet hatten. Sie wollten nicht glänzen, sondern Wahrheit finden. Die Entdeckungen, welche sie gemacht, die Systeme, welche sie erfunden hatten, um die Geheim-

nisse und Räthsel der Natur zu entziffern, waren aus tiefgefühlten Bedürfnissen ihres Geistes entquollen; uneigennützig theilten sie alle ihre Kenntnisse jedem mit, der sie mit eben so reinem Interesse suchte. Von ganz anderer Art waren die Männer, mit denen wir uns nun beschäftigen*). Nicht Wahrheit und eigne Ueberzeugung war ihr höchster Zweck, sondern Bewunderung, Ansehen und Gewinn. Sie sammelten Schüler und Anhänger um sich herum, und ließen sich ihren Unterricht theuer bezahlen; sie wanderten von einer Stadt zur andern, hielten Prunkreden, stellten ihre Kenntnisse öffentlich zur Schau aus, um auch außer ihrem Vaterlande zu glänzen, und Verehrer und Schüler anzuziehen. Die Gegenstände, über welche sie öffentlich redeten, oder in welchen sie Unterricht erteilten, und die Art des Vortrags war nur auf die Gunst der Menge und auf Bewunderung berechnet. Nicht reines Interesse für Wahrheit und Wissenschaft lag ihren Bestrebungen, Untersuchungen und Vorträgen zum Grunde; sondern alle ihre Geisteskräfte, Talente und Einsichten waren dem Geiste der Selbstsucht und des Eigennutzes unterworfen. Dünkel, Großsprecherei, der Schein untrüglicher Einsicht und Wissenschaft, die Jagd auf Alleswisserei: dies waren die charakteristischen Züge, welche die Sophisten im Allgemeinen auszeichneten, und welche auch durch das äußere glänzende Gewand, in welches sie sich hüllten, durchschimmerten.

Die Erscheinung und die Lehrtätigkeit der Sophisten war durch die Veränderung der politischen Verhältnisse, der Sitten und durch den Zustand der Philosophie in der damaligen Zeit vorbereitet und herbeigeführt. Mehrere Ursachen mußten mitwirken, um eine so vielseitige Erscheinung hervorzu-

*) Hier ist zu bemerken, daß unser Verf. in dem nächstfolgenden Uebersicht der Sophisten schon in der Ausfertigung schildert, in welcher sie die Sokrates erblickten. S. m. Anm. zu S. 459. Die Verdienste der älteren Sophisten um Sprachlehre, Rechtsamkeit, Staatsverwaltung hat schon Menenius (Gesch. des Ursprungs, Fortgangs u. d. B. S. 175) gewürdigt. Noch unpartheischer schildert sie Carus Ideen u. S. 489 f. M. d. P.

hängen. Die vergrößerte Gewalt des Volkes vermehrte den Einfluß der Redekunst. Jetzt wurde die Kunst der Uebersetzung von Mehreren bearbeitet und in Regeln gebracht. Jeder Bürger der griechischen Freistaaten war durch die Großthaten der Griechen in dem Persischen Kriege zu einem höheren Selbstgefühl gekommen; er wünschte jetzt auch in der Lenkung der innern und auswärtigen Staatsangelegenheiten seinen Einfluß und sein Ansehen zu vermehren. Aber durch nichts in der Welt konnte er sich einen größern politischen Wirkungskreis verschaffen, als durch die Beredtsamkeit. Es durften sich nur Männer finden, welche sich in den Besitz dieser großen Kunst setzten, und sie konnten sich gewiß die glänzendste Aufnahme und die dankbarste Belohnung versprechen. Auch war das Beispiel des Perikles dazu aufmunternd. Dieser große Mann, der durch seine Stimme nicht allein Athen sondern auch ganz Griechenland gleich dem Donnerer erschütterte, hatte, wie man glaubte, seine durchdringende Beredtsamkeit in dem Umgange mit Philosophen; dem Anaxagoras (s. oben 372 f.) und Zeno aus Elea gelernt. Der letzte war, so viel man weiß, der erste, der eine ansehnliche Summe Geldes für die Mittheilung philosophischer Kenntnisse bekam. Ein verführerisches Beispiel in den Zeiten des überhand nehmenden Luxus. Es veranlaßte, wie uns dünkt, die Verbindung der Philosophie mit der Redekunst, und das Bestreben, durch den Vortrag beider nach politischen Bedürfnissen Ehre und Geld, und durch Erlernung derselben den Vortheil zu gewinnen, über den freien Willen eines Volkes zu herrschen.

Die gewöhnliche Art der Erziehung und des Unterrichts war für diese Zeiten der Verfeinerung zu einfach und altväterisch. Die gymnastischen Uebungen, die Lectüre der Dichter und das Studium der Musik konnten jetzt den emporstrebenden Geist junger Griechen, zumal in Athen, nicht mehr befriedigen *). Desto willkommener waren jetzt neue

*) Sehr richtig bemerkt Heeren (Ideen II. 3. Th. 1. Abth. S. 436.)

„In dieser Beziehung, daß die Erscheinung der Sophisten das Be-

Lehrer, welche die ganze Summe der damals vorhandenen Kenntnisse in sich zu vereinigen schienen, und damit noch manche neue Erfindungen verbänden; Lehrer, welche noch außerdem so gefällig waren; sich nach dem herrschenden Geiste, nach der Denkungsart des Volkes und jedes Individuums zu bequemen, und die emporklimmenden Neigungen mehr zu entflammen und zu nähren, als sie zu lenken und einzuschränken.

Dieses war auch die Partie der Klugheit. In diesem Zeitpunkte, wo nicht nur die politischen Verfassungen so gewaltsam erschüttert, sondern auch alle bürgerliche Verhältnisse, Sitten und Erziehung von dem Strome der Zeit überwältigt und verändert wurden, war nicht durch den Widerstand gegen den Geist der Zeit, sondern nur von kluger Nachgiebigkeit und Anschmiegung Vortheil zu erwarten.

Die Systeme, welche die Philosophen bisher über die Natur der Dinge und die Entstehung der Welt erfunden hatten, waren einander so widersprechend, daß für bei dem unbefangenen Denker, der mit reinem Interesse für die Wissenschaft das bisher Geleistete betrachtete, entweder ein völliges Mißtrauen gegen die Vernunft erwecken, oder ihn zum gänzlichen Verlassen des bisher betretenen Weges nöthigen mußten. Allein dies war nicht die Ansicht dieser Männer, die nicht eben Wahrheit finden, sondern nur glänzen wollten. Sie konnten sich zwar nicht verhehlen, daß bis jetzt noch keine einzige feste Wahrheit entdeckt sey *), ja sie

Bedürfnis des wissenschaftlichen Unterrichts in Griechenland, und dieses wiederum ein schon vorangegangenes Fortschreiten der Nation in ihrer geistigen Cultur auch unabhängig von jenem U. terichte voraussetzt, und daß die Sophisten das Bedürfnis einer wissenschaftlichen (wie möchten dafür sagen allgemeineren) Bildung der höheren Classe der griechischen Nation zuerst fühlbar machten. (ebendaf. S. 442.) „Sie hoben sich so schnell, und so außerordentlich, weil sie so tief in die Bedürfnisse der Zeit eingriffen.“ A. d. P.

*) Hier schimmert der Irrthum des Verfassers hindurch, daß die Wahrheit in festen Sätzen zu suchen sey. Das Wahre ist, daß die Sophisten, wie noch Viele unserer Zeit, den Zusammenhang in der früheren Entwicklung des Geistes nicht erkannten, weshalb ihnen nur widersprechende Meinungen entgegentraten. A. d. P.

behaupteten sogar Kühn, daß die objectivte Wahrheit ganz unergründlich sey; allein diese Aussage, welche so skeptisch klingt, und alles weitere Forschen für unmöglich erklärte, hinderte sie nicht, einen weit Kühnern und entscheidendern Dogmatismus, als bisher erhört war, aufzustellen. Im Besitze der Redekunst, wo es nicht auf Ueberzeugung, sondern auf Ueberredung ankommt, wähten sie im Besitze alles Wissens zu seyn, Alles behaupten, Alles widerlegen, und den subjectiven Schein in objective Wahrheit verwandeln zu können. Künstlich gebrechelte Perioden, schimmernde Tiraden, Wortverbrehungen, versängliche und auf Schrauben gestellte Fragen, und verdeckte Fehlschlüsse (Sophismen daher genannt) waren die Mittel, die zu diesem Zwecke führen sollten.

Nichts lag ihren Zwecken näher als Ethik und Politik *). Aber es läßt sich leicht voraussehen, daß sie in diesen Theilen der Philosophie, die bisher ohne wissenschaftliche Cultur geblieben waren, nichts Großes für die Wissenschaft leisten konnten, weil sie keinen wissenschaftlichen Zweck hatten, und, ohne Principien, nur auf einem Meere von Meinungen herumschwärmten. Es war eigentlich keine Moral, sondern ein System von Neigungen, was sie an die Stelle jener setzten. Diese Verirrung ist ihnen aber zu verzeihen. Da die eigentliche Quelle und das Princip aller Moral noch nicht entdeckt war; da die Gültigkeit der moralischen Gebote auf der Religion beruhte, diese aber ein Gemisch von Aberglauben und unlautern moralischen Erkenntnissen war, und jetzt anfang, bei den heller Denkenden ihr Ansehen zu verlieren, so ist es keine unerwartete Erscheinung, daß Moralität als ein Hirngespinnst und Wahn der Einfalt er-

*) Daher sagt Protagoras bei Plato (p. 318. E. Steph.) το δὲ μὲν ἔστιν ἐννοία περὶ τὰ τῶν οἰκῶν, ὅπως αὐτοὶ αὐτῶν οἰκῶν διοικῶσι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως αὐτοὶ τῆς πόλεως δυνατότατος αὐτοὶ εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν, was Schliermacher (Platons Werke Einl. zu dies. Gespr. S. 223.) kurz zusammenfassend die bürgerliche Jugend nennt. Doch gaben nicht Alle den Unterricht in derselben vor. Davon später. L. b. S.

schien, und der Mensch der Verbindlichkeit jedes andern Gesetzes entzogen wurde, dasjenige ausgenommen, welches die Natur ihm als physischen Wesen durch seine Kräfte, Gefühle und Bedürfnisse vorgeschrieben hat. Die Sophisten wollten als helle Köpfe glänzen, sie konnten also nicht dem Volksaberglauben und den herrschenden Vorurtheilen huldigen; sie verworfen alle, freilich unlauteeren und verunstalteten, religiösen und moralischen Gefühle, welche, so lange ihre wahre Quelle nicht entdeckt war, nur als Täuschungen und Blendwerke erscheinen mußten. Kann man sie tadeln, wenn sie, dem Geiste ihrer Zeit nachgebend, soviel an ihnen war, den höchsten Glauben und die moralischen Ueberzeugungen als Irrthümer bestellten und dagegen Glückseligkeit und Klugheit als das Princip aller Handlungen aufstellten? Aber freilich konnten sie auch keine Ansprüche auf Achtung machen. Denn wenn ihr Charakter moralisch gewesen wäre, so würden sie ganz anders verfahren seyn, und Irrthümer des Verstandes bestritten haben, ohne den Ansprüchen der moralischen Vernunft zu nahe zu treten.

Ungeachtet sie für die Begründung und Erweiterung der Philosophie als Wissenschaft nichts Wesentliches geleistet haben, und bei ihrem Zwecke, der immer nur auf ihr eigenes Selbst gerichtet war, nichts leisten konnten; so sind sie doch mittelbarer Weise für diese Wissenschaft wohlthätig geworden. Denn sie weckten den philosophischen Geist zum Nachdenken über die Quellen der philosophischen Irrthümer und zum Versuche einer systematischen Begründung derselben. Ihre das moralische Gefühl empfindenden Behauptungen erzeugten bei dem besser denkenden Theile der griechischen Nation Unwillen, und ihnen haben wir es zu verdanken, daß die größten Geister die Principien einer gesunden Moral zu entwickeln anfangen. Denn jedes Uebel, wenn es auf das Höchste gestiegen ist, führt auch sein Gegengift bei sich. Eben so muß man es ihnen als ein mittelbares Verdienst anrechnen, daß sie Untersuchungen über die Sprache, über

die Befrage des Denkens, über die Grundsätze der Erkenntniß und Poesie veranlaßt haben“).

*) Eine weitere und umfassendere Beschreibung von den Sophisten erlangen wir nur, wenn wir dieselben zugleich nach ihrer historischen und allgemeinen Bedeutung betrachten. Unser Verfasser hat sie, wie der meiste Geschichtschreiber der Philosophie vor und nach ihm, fast nur nach ihrer Redekunst betrachtet, mit welcher die Sophistiker kämpften; aber jede Anekdote sagt etwas Nützliches und Nothwendiges schon voraus. In Hellas und vorzüglich in dem blühenden Athen wurde nach dem persischen Kriege das Bedürfnis einer allgemeinen Bildung regte. Dabin wandten sich daher die wissenschaftlich gebildeten Männer aus dem asiatischen Kleinasiens, so wie aus Ostgriechenland, als Lehrer, und fanden in diesem Unterrichte zugleich ihren Unterhalt. Die Art der Bildung, welche diese Männer mittheilten und dem Bedürfnisse gemäß in der gegebenen Verhältnissen entwickelten, war ein-theils encyclopädisch, anderentheils reine Werkanbildung. Man hat sie daher nicht mit Unrecht die Encyclopädisten ihre Zeit genannt. Hiermit, und indem sich ihre Kenntniss über Alles ausbreitete, (vgl. Plat. de rep. L. 678 C.) entstand die Gefahr der Ungründlichkeit, des Eklektizismus und der Laune. Nicht wissen und lehren zu wollen (weshalb Plato die Lehre der Sophisten im Sophist. p. 216 B. durch folgende Worte negiert: οὐκ ἔστιν αἰσθητὸν καὶ οὐκ ἀληθινόν v. Aristot. Met. III (14). 2. sagt ὁ γὰρ σοφιστικὴ φιλοσοφία ποῦθεν εἶπεν εἶναι, αὐτοὶ δὲ διδασκαλίας διαμαρτυροῖται πρὸς ἀναγνώστην) besonders um der Menge zu gefallen, und damit auch die Xeromachie der Wissenschaft, das Popularisieren der Philosophie und die triviale Methode; daher der Vorwurf bei Plato rep. VI. 473 A. αἰσχρότης τῶν παιδαγωγούντων αἰσχροῦ, οὗς δὲ οὕτως σοφιστὰς καλεῖται καὶ ἀποστρέφει τοὺς νέους, πρὸς ἅλλα παλαιότερα ἢ ταῦτα ταῦτα τῶν πολλῶν δογματῶν, ὃ δολιχόφωνον οὖσαν ἐδιδάσκουσιν, καὶ σοφίαν τούτου μάλιστα κ. v. l. Daß sie herumzogen in Griechenland und für Geld lehrten, darauf wird in den meisten Stellen des Platon ein großes Gewicht gelegt; z. B. de rep. I. 1. Men. p. 91 B. τὸ γὰρ πωλεῖν σοφίαν ἀρετῆς διδασκαλίᾳ αὐτῇ καὶ ἀποστρέφειν αὐτὴν ἀρετῆς τῶν λαμπρῶν τε πολέμων παίδων, μὴδὲν αὐτοὺς μάχεσθαι καὶ αὐτὴν ἀποστρέφειν. Protagoras p. 309 A. σοφιστῆς ἐπαγομένης σοφίας ἀρετῆς παιδείας καὶ ἀρετῆς διδασκαλίας, πρῶτος τούτου μέγιστον αἷματιον ἀπνοῦμαι. Vgl. Socr. Met. I. 6. 13. Aus diesem Grunde werden selbst Epiktet, z. B. Aristippus vom Aristoteles, noch Sophisten genannt (Met. III, 2. vgl. Diog. L. II, 65.) und man hat oft bemerkt, daß schon dieses für sich dem launen Ganzen, welchen die gebildeten Griechen für die Erlösung des Westigen besahen, Anstoß gegeben habe, wenn auch nicht Genuß: und Verschleiß bei diesem Gewerbdreyer sich gezeigt hätte. So wie ferner das Verhältnis dieser wandernden und werksuchenden Gelehrten, welche meistens auch Redner und Geschäftsmänner waren, zu der ruhigen Forschung und Ausbildung der philosophischen Wissenschaft sich nicht paarte, so wendeten sie sich vorzugsweise auf die praktische Erziehungsbildung, und gaben vor, die d. h.

Um dieses Verdienstes willen verdienen die Sophisten mit allem Rechte eine Stelle in der Geschichte der Philo-

sophische Jugend, vornehmlich aber die Protagoras (s. Anmerk. zu S. 457) zu sehen, und die Menschen im Staate zu sehen (was denn auch genau Plato Prae. p. 317 B.) Dazu wendeten sie als allgemeines Mittel an die Rhetorik und Dialektik, welche dann leicht als schmeiçende Künste der Unterredung und Ueberredung im Gefolge juristischer Schlässe und Wendungen erschienen, durch welche die Sophisten in ihren öffentlichen Vorträgen besonders die Jüngeren in ihre Reden zogen und gewannen; daher ihnen das Vorrecht an mehreren Orten vorzuerkennen war. — Zweitens bezeichnet die Erziehung der Sophisten zugleich, wie oben bemerkt, den Standpunkt der reinen Verstandesbildung. Der Verstand, der als formale Thätigkeit sich auf alle Gegenstände wendet, und, der Autorität der Mäcen befehlend, nach dem nächsten Gedachte und Zweck fragt und entscheidet, war die hier auftretende Macht. Er war von den Sophisten zu einer Thätigkeit erhoben worden, welche sich, wie jede formale Thätigkeit z. B. die gemessene, leicht best und übernehmbar regt. Das Bestehen an der Autorität der Religion und Eide des Volkes, mit welcher schon vorhergehende Denker im Glauben gekommen waren, hörte auf; statt dessen wurde das formale Denken herrschend, das nach einer festen Basis suchend, in der Wahl der Gründe zunächst nach Empfindung, Meinung und Meinung, dann nach subjectiven Voraussetzungen entscheidet, aber sich als stolzes Selbstdenken durch Behauptung und Bestätigung des Aufgegangenen (solche Dialektik) äußert, und mit dem Zwecke an der Wahrheit endet. Durch sie zeigen sich die Sophisten von der einen Seite, und der positiven Autorität gegenüber, als Zerstörer in jener vornehmlichen Weise, die auch in unserer neueren Culturgeschichte vorkommt, welche positive Religion und Autorität bestreitet, und an die Stelle des Objectiven das subjective Denken setzt; andererseits als Virtuosen in der Rede und Dialektik, dialektische Aporien und Erfinder künstlicher Trugschlüsse (Sophismen), welche unter den Griechen um so mehr Eingang fanden, da dieses bewegliche Volk die Beweglichkeit des Geistes im Umgange liebte, und da jene Thätigkeiten hier, in der demokratischen Verfassung so bedeutenden, Antheil des Bewusstseins und der Willensleistung so mächtig unterstützten und verstärkten. Ferner ist es auch ihr Verhältnis zur Philosophie und ihr Einfluss auf die Wirkthätigkeit der Griechen überhaupt bestimmen und würdigen. Durch sie überhaupt durch die Sophisten wissenschaftliche Kenntnisse mannichfaltiger Art in Griechenland verbreitet wurden, so wurden auch philosophische Kenntnisse durch sie in Griechenland allgemein und öffentlich gemacht. Mit der früheren Philosophie überging die Sophistik im weiteren Sinne zusammen durch die ionische und italische Schulen, von jener empfing sie, was es schenkt, ihre Ansicht von der Natur, ihre Dialektik aber ward durch die Eleaten und vornehmlich durch Plato eingerichtet. Aus diesem Grunde unterscheidet man, welches (in L. Grundriss der Gesch. d. Phil.) der Sophismus als Uebergangsperiode zur echten Philosophie betrachtet, ist etc.

sophie. Es muß nun gezeigt werden, wie die Sophistik entstand, welche in der folgenden Periode so wohlthätige Veränderungen bewirkte, und wie die einzelnen Sophisten einige Sätze und Resultate der bisherigen Philosophie weiter entwickelten und zu ihren Absichten anwendeten.

Von den Schriften der Sophisten ist nur sehr wenig erhalten worden*), nemlich nur ein Bruchstück aus einer Schrift des Gorgias, des Prodikos und des Kriatias, wenn man letztern mit zu dieser Classe von Männern rechnen will. Die Kenntniß ihrer Denkungsart, ihrer Wissenschaft und ihres Vortrags verdanken wir meistentheils spätern Schriftstellern, vorzüglich dem Xenophon, Plato, und Aristoteles. Dieses ist freilich ein übler Umstand für die Unparteilichkeit der Geschichte, da die ersten zum wenigsten mit Sokrates gegen die Sophisten Parthei genommen hatten und uns diese nur von ihrer schwachen oder schwarzen Seite darzustellen pflegen. Es würde freilich vortheilhafter seyn, wenn wir diese Schilderungen mit den Schriften der Sophisten vergleichen könnten. Unterdessen ist

sche und italische Sophisten. — Zweitens wurde durch die praktische Übung der Dialektik durch die Sophisten der Verstand verfeinert, die philosophische Sprache ausgebildet, und eine höhere Dialektik verbreitet, welche als Theorie und Kunst des Denkens von der Rhetorik sich absonderte; drittens wurde durch das Auftreten der Sophisten die Freiheit des Denkens befördert, und der der Wissenschaft notwendige Scepticismus eingeletzt; viertens wurde durch die das Objectives in der Erkenntniß aufhebende Sophistik das Bedürfniß einer tieferen Forschung nach den Grundlagen der Erkenntniß, und die Einsicht in den Widerstreit endlicher Verstandesbestimmungen gefördert, so wie durch Hinzunehmung des Raisonnements auf das Praktische die Ethik und Politik eingeletzt, durch welche die attische Philosophie den Kreis der philosophischen Forschungen erweiterte. In diesen Beziehungen erscheint die Sophistik im griechischen Leben notwendig, und für die Philosophie eben so förderlich, als ihre Ausartung mit ihren nachtheiligen Folgen sich daraus leicht begreifen läßt, bei deren ausführlicher Schilderung man gewöhnlich nur zu sehr verweilt.

A. d. S.

*) Über die Sophisten haben auch wenig geschrieben. Sie waren ihres Art und Stellung nach weniger Schriftsteller, als vielmehr Männer, die durch Fertigkeit in mündlicher Mittheilung in Lehre, Rhetik und Gespräch sich geltend zu machen suchten.

A. d. S.

doch gar nicht glaubhaft, daß jene Schriftsteller aus Parteilichkeit Thatsachen entstellten, verdröh oder vergrößert haben sollten. Theils waren die Sophisten halbe Zeitgenossen, oder doch zu nahe Gegenstände, als daß sie es hätten wagen können, die Rechte der Wahrheit zu verletzen und Unwahrheiten zu sagen, die ihre Leser mit Händen greifen konnte. Wenn auch ihre eigene Ansicht der Dinge und die Anhänglichkeit an ihr eignes System jene Philosophen verleitet, die Sophisten in manchen Stücken ungerecht zu beurtheilen, so mußten sie doch wenigstens die historischen Thatsachen unverfälscht wieder geben. Daß alle diese Schriftsteller, von denen keiner dem andern nachbetete, bei sehr verschiedenen Ansichten und Interesse, doch in der Hauptsache mit einander übereinstimmen, ist ein Beweis mehr für die Wahrheit ihrer Darstellung. Und was läßt sich anders von ihrem edlen Charakter erwarten? Zwar erzählt uns Athenäus, Gorgias habe, als er den Gorgias des Plato gelesen, versichert, er habe nie das gesagt, was ihn Plato habe sagen lassen; noch etwas dergleichen von ihm gehört¹⁾. Allein mit größerem Rechte kann man bezweifeln, ob das Gorgias gesagt habe; da es noch ungewiß ist, ob Gorgias noch nach der 95 Olympiade, in welcher Plato erst diesen Dialog schreiben konnte, gelebt habe²⁾. Doch gesetzt auch,

1) Athenaeus Deipnosophist. L. XI. *αλλος δε φασιν, ως αναγνους ο Γοργιας τον Πλατωνος διαλογον, προς τους παροντας ειπεν, οτι ουδεν τωντων ουτε ειπεν ουτε ηκουσα παρα Πλατωνος. ταυτα φασι και Αμαδωνα αναγνους τον προς ψυχης. (Welchen schlechten Auctoritäten Athenäus bei dem, was er gegen Plato sagt, gefolgt ist, bemerkt auch Schleiermacher zu dem Dialoge Gorgias, (Platons Werke II, 1. S. 468;) indeß scheint auch Cicero dem Plato hierin nicht unbedingt zu glauben. Bgl. de orat. III, 32. Sus. b. S.)*

2) Quinctilian sagt zwar, Institut. Orator. III, c. 2. daß Gorgias über Sokrates hinaus gelebt habe, aber nicht wie lange. Plinius sagt, daß er sich um die 70 Olympiade eine goldne Statue zu Delphi habe setzen lassen, Histor. Natur. XXXIII, c. 4. [Richtiger erzählen Andere, daß ihm dieselbe von seinen Bewunderern gesetzt worden sei s. B. Cic. de orat. III, 32. Bgl. Meinerss Gesch. 2c. II. Ab. S. 182.] Wenn auch dieses Datum unwichtig ist, so kann man doch kaum glauben, daß er. einem so großen Chronologischen

dieses Factum wäre richtig, so wirft es doch noch keinen Schatten auf Platos historische Treue. Denn es ist nicht nothwendig, daß der Dialog wirklich zwischen den redenden Personen gehalten worden, wenn nur sonst die Personen so sprechen, wie sie wirklich gesprochen hätten, wenn sie zusammengekommen wären. Dieses ist aber eine Eigenthümlichkeit des Platonischen Dialogs, in welcher er schwerlich zu übertreffen ist. Wie sehr sich Plato auch bei Fiktionen an den wirklichen Charakter der Personen gehalten, sieht man selbst bei der Schilderung des Gorgias. Wenn dieser in dem Dialoge dieses Namens Jedermann herausfordert, eine Frage, über welchen Gegenstand es sey, aufzugeben, und er verspricht sie auf der Stelle befriedigend zu beantworten: so hat sich Plato genau an die historische Wahrheit gehalten, denn es ist bekannt, daß Gorgias dies wirklich vor der feierlichen Versammlung der Griechen zu Olympia that³⁾. Wie genau ist nicht übrigens jeder Sophist von ihm charakterisirt? Jeder hat seine eigene Sprache, seine eigene Handlungsweise. Nirgendes deutlicher erhebt dieses als in dem Protagoras, wo mehrere Sophisten neben einander auftreten. Alles dieses ist ein Beweis von dem Bestreben und dem Talente des Plato, die Männer nach ihren Eigenthümlichkeiten darzustellen. Es kommt also dabei nicht darauf an, daß die Sophisten gerade das müssen gesagt haben, was sie Plato sagen läßt, sondern daß sie es auf ihre eigene, ihre Individualität bezeichnende Weise gesagt haben. Uebrigens vergißt auch Plato nicht, ihre et-

Schniger sollte gemacht haben, als Meiners a. a. D. II, S. 224 glaubt, weil nach Quinctilians Bestimmung Gorgias erst nach der 70 Olympiade müßte geboren seyn.

3) Platonis Gorgias Ed. Bip. IV Vol. p. 5. (Steph. p. 447 C. Bgl. p. 462 A. Cf. Menon. p. 70 C.) Cicero de Finibus Bon. et Malor. II, c. 1. de orat. I, 22. Nach Philostratus vitae Sophistar. praefat. geschah dieses zu Athen. [Daß dieses zu Olympia geschah, sagt auch Plato in den angeführten Stellen nicht.] Wahrscheinlich ist aber hier Gorgias mit Hippias verwechselt worden. Bgl. Hipp. min. 363 C. und Cic. de orat. III, 32. Auf. d. S.]

genthümlichen Meinungen anzuführen, ohne ihnen fremde beizulegen. Endlich hat sich auch Plato genugsam gegen den Vorwurf der Partheilichkeit verwahrt, indem er durch sein eignes Urtheil den Sophisten Gerechtigkeit widerfahren läßt. Er gesteht ihnen den Besitz mannichfaltiger und seltener Kenntnissen zu, aber spricht ihnen den eigentlichen Sinn für Philosophie und Humanität ab, ein Urtheil, worin ihm jeder unpartheiische Wahrheitsfreund beitreten wird⁴⁾.

Nichts beweist aber mehr, daß Plato die Sophisten geschildert hat, wie sie wirklich waren, als die Uebereinstimmung des Aristoteles mit ihm. Wenn zwei Männer von verschiedener Denkungsart, Gesichtspuncten und Zwecken einer des andern Aussagen bestätigt, ohne daß man die geringste Verabredung annehmen kann, so kann diese Harmonie nur aus der Wahrheit der Thatsachen und der Richtigkeit ihrer Urtheile erklärt werden. Aristoteles Schrift von den sophistischen Trugschlüssen allein beweist, wie richtig Plato die Sophisten und ihre sophistischen Blendwerke geschildert hatte⁵⁾.

Wir können also den Plato und Aristoteles um so eher als sichere historische Quellen benutzen, weil die Sophisten zu ihrer Zeit oder kurz vor ihnen lebten, und sie daher die Denkart dieser Männer am besten kennen konnten. Ihnen werden wir daher auch vorzüglich folgen; und damit die Nachrichten anderer Schriftsteller verbinden.

4) Plato Timaeus Vol. IX. p. 285. (ed. Steph. p. 19 a.) το δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὐτὸ πολλὸν μὲν λόγων καὶ καλῶν μάλιστα ἐμπειροῦς ἤγνηται φοβούμεναι δὲ μὴ πως, ὥς τε πλανητὸν οὐ κατὰ πόδας διιχθεὶς τὰ ἰδίας οὐδαμῇ διαπηγὸς, πιστοχὸν ἅμα καὶ φιλοσοφῶν ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν. [Dies schließt die von Mehreren gemachte Bemerkung nicht aus, daß Plato in seinen Dialogen berühmte Sophisten oft einsüßiger darstellt, als es sich mit dem großen Rufe derselben vereinigen läßt. Zus. d. H.]

5) Aber Aristoteles betrachtet in der angeführten Schrift die Sophisten seinem Zwecke gemäß nur von einer Seite, nemlich als falsche Dialektik, wie es auch Plato de rep. VII. p. 148. ed. Bip. schildert. H. d. H.

Das Wort Sophist hatte bis auf Plato und Aristoteles noch keine feste und bestimmte Bedeutung. Es bedeutete zuweilen so viel, als σοφός oder φιλόσοφος. Protagoras gab sich zuerst den Beinamen σοφιστής in einer andern Bedeutung, indem er darunter denjenigen verstand, der Andere zu Weisen macht. Diese Benennung erhielten vor und zu Sokrates Zeiten viele Gelehrte, ohne daß der Begriff fest bestimmt war, welcher damit verbunden wurde^{*)}. Erst Plato und Aristoteles bestimmten diesen Begriff genauer, indem sie die unterscheidenden Charaktere des Protagoras und derer, welche sich nach dessen Beispiel Sophisten nannten, abstrahirten²⁾. Nicht Redner, nicht Rhetoren, nicht Politiker allein waren die Sophisten, sondern Gelehrte, die alle damals vorhandenen Kenntnisse sammelten, aus Gewinnsucht und Ehrgeiz Andere lehrten, und mit den Wissenschaften ein Gewerbe trieben. Dieses machte den

*) So nennt Herodot den Pythagoras einen Sophisten; Diogenes von Apollonia nannte (nach Semp. vgl. oben S. 430. Anm. 2) die Physiologen, worunter er wahrscheinlich die Naturforscher seiner Zeit verstand, Sophisten; Meschires den Anaxagoras und Sokrates und nach Plutarch endlich gibt dem eleatischen Philosophen Zeno und Melissus, wie Meiners a. a. O. II, S. 275. vgl. 210 richtig bemerkt, wahrscheinlich wegen ihrer Dialectik, durch welche (s. oben m. Anmerk. zu S. 460) die Sophistik vorbereitet wurde, den Namen Sophisten. Einräthrich wegen dieser Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs, andertheils weil die von den Sokratikern als Sophistik bekämpfte Ausartung einen unbemerkbaren Anfang hat, läßt sich die Sophistik nicht in eine ganz bestimmte Zeit eingrenzen. Es ist also vielmehr im Allgemeinen festzuhalten, daß sich das Philosophiren der Jonier und Italiener vor und zu Sokrates Zeit in eine subjective Dialectik und formelles Wissen verlor, in deren Bekämpfung sich ein edlerer Geist entwickelte. Meiners setzt die Sophistik a. a. O. II, 224 zwischen die achtzigste und neunzigste, oder fünf und neunzigste Olympiade. Wenn aber Protagoras beim Plato der Kunst der Sophisten, als Kunst, Männer im State zu bilden, einen ins hohe Alterthum hinaufgehenden Ursprung beilegt (Protag. p. 317 Steph.) so ist nicht zu vergessen, daß hier Plato den Sophisten gleich als Protagoras redend einführt, der durch Alter, Bedeutung und Umfang seiner Kunst selbst Ansehen zu gewinnen sucht.

L. d. S.

5) Plato Protagoras Vol. III. p. 99, 101. (ed. Steph. p. 316 B. und 317.) Uebrig die verschiedenen Bedeutungen von σοφός, σοφιστής, und die spätern Benennung φιλοσοφός siehe man Meiners Geschichte der Wissenschaften I. Bd. S. 112 ff.

Kennemanns G. d. Phil. I. Th.

Charakter der Sophisten vorzüglich verfaßt bei den feiner fühlenden Griechen, welche dies für eine Entehrung des menschlichen Geistes hielten. Sokrates verglich sie mit den Weibern, die ihre Gunst verkaufen ^{a)}. Sie machten vorzüglich Jagd auf edle Jünglinge, weil diese besser bezahlten. Sie reisten von einer Stadt zur andern, hielten da Prunkreden, oder stellten ihre dialectischen Künste zur Schau auf. Sie versprachen, die jungen Leute zu Rednern, zu Staatsmännern, zu Gelehrten, auch wohl zu tugendhaften Männern zu bilden, und zu alle dem zu machen, was man verlangte ^{b)}.

Die ersten Sophisten waren zum Theil große Redner,

6a) Xenophon Memorabil. I, c. 6. καὶ τὴν σοφίαν πρᾶντας τοὺς μὲν ἀργυρίου τὸ βούλομεν πωλοῦντας σοφιστὰς ὡς περ πορνούς πωρολόους. Plato Protagoras Vol. III. p. 95. ed. St. 513 C.

6b) Dieses sind die Charaktere, welche Plato von den Sophisten an mehreren Stellen vorzüglich in seinem Dialog der Sophist angibt. J. B. Vol. II. p. 250. (ed. Steph. p. 251.) τῶν καὶ πλουσιώτατος ἐμμάθοσ θρηνητής, 2) ἐμπορός τις παρὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα, 3) παρὶ ταῦτα κτηνός, 4) αὐτοπώλης παρὶ τὰ μαθήματα, 5) τῆς ἀγωνιστικῆς παρὶ λόγους ἀδότης τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφαιρέματος, 6) δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασι παρὶ ψυχὴν μαθήτης. Doch das letzte Merkmal, sagt er, könne dem Sophisten noch streitig gemacht werden. Aristoteles de Sophist. elench. c. 1. οὐ γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινόμενη σοφία, οὐκ ὁ μὲν, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινόμενης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὐκ. Einestheils wird den Sophisten von Plato ein mehr formales Wissen zugeschrieben. So bemerkt Schleiermacher zum Sophisten s. Platons Werke I. Thl. 2. Bd. S. 394. 1ste Ausg./ sehr treffend, daß in dem Ausdrucke σοφιστής, wie er hier gebraucht wird (Sophist. p. 512. τὰ τῶν σοφῶν ἐπιστήμης: der sich auf kluge Dinge versteht), die Bedeutung vom Theoretischen, vom Wissen ausgeht; so daß man etwa einen Sophisten einen Wissler nennen könnte. Zur Schilderung der Eigenthümlichkeit der Sophisten, durch welche sie sich von den ältern Weisen nach Plato unterscheiden, (Hipp. maj. Ed. Bip. XI. p. 345; ed. Steph. p. 281 C.) gehört aber auch andererseits noch das, daß sie sich auch dem politischen Handeln hingaben und mit Staatsangelegenheiten beschäftigten, da jene hingegen sich davon entfernt gehalten hätten; und er scheint den Sophisten dies selbst zum Vorwurf zu machen, wahrscheinlich in so fern sie sich dadurch der ruhigen philosophischen Forschung entzogen, theils auch insofern sie eine demagogische Richtung verfolgten. Schon hierdurch könnte man aufmerksam gemacht werden, die Beschuldigungen des Plato gegen die Sophisten nicht unbedingt von allen Sophisten zu verstehen. [Auf. d. S.]

welche schon anfangen, ihre Kunst in gewisse Regeln zu bringen. Dahin gehören Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Polus, Kallikles und Thrasymachos, mit einem ganzen Heere von Sophisten *minorum gentium*. Eine andere Classe von Sophisten trennte die sophistischen Kunstgriffe und Schlüsse von dem rednerischen Schmuck, mit welchem sie Andere bekleidet hatten, und machten daraus eine eigne Kunst, die auch jene nicht ganz verschmäht, nur aber mit der Redekunst verbunden hatten *). Noch ein Unterschied, wodurch sich diese

*) Die Einteilung der Sophisten betreffend, so kann man sich hier zunächst an Plato halten. Nach diesem würde die eine Classe der Sophisten aus denen bestehen, welche sich mehr als Redner betätigt haben, und als Redner glänzen wollten. An der Spitze dieser steht Gorgias, welcher selbst (nach Plat. Gorgias p. 449 A.) *στέφανος* genannt zu werden verlangt und den Titel Sophist abweist. Zu ihm würden sich Lissias, Menon, Polus, Thrasymachos anschließen. Vielleicht deutet auf diese Classe praktischer Sophisten Plato in der Stelle *de rep.* II, p. 365 D. *παιδείας δὲ διδασκαλίας σοφίας δυνάμειν τοῦ καὶ διανοίας διδόντος εἶναι*. Sie bildeten eine praktische Betheiligtheit für den höchsten Begriffsstand des Strebens, *το παιδεύειν οὐκ ἔστιν αὐτὰς τὰς λόγους καὶ ἐν δυνάμει διδόντας καὶ ἐν βουλευτικῇ βουλευτικῇ καὶ ἐν ἐκλήσει ἐκλήσεως καὶ ἐν αὐτῇ ἐκλήσει πᾶσι, ὅστις ἐν πολιτικῇ ἐκλήσει γίγνεται* (Gorg. p. 452 E.), aber gaben derselben, nach Platons Schilderung, nicht die Wahrheitsliebe und philosophisches Studium zur Grundlage, wie Plato selbst von dieser Kunst fordert (*Phaedr.* p. 265 D. sq.), und so nahm dieselbe einestheils nun einen egoistischen, dem Volke schmeichelnden Charakter an, anderentheils erschien sie mehr als empirische Routine (vgl. Plat. *de rep.* VI, p. 493 A. sq. und Gorg. p. 463 B. wo sie *μᾶλλον πολιτικῇ* heißt, und Gorg. p. 465 A. wo sie *ἐμπειρία* genannt wird, *ὅτι οὐκ ἔστι λόγους οὐδὲν, ἀλλὰ προσαφῆς, ὅπως ἀπὸ τῆς φωνῆς εἶναι, ὥστε τὴν αἰσῶν ἀκρότην μὴ εἶναι αἰσῶν*) die Redner dieser Art werden von Plato auch Sophisten genannt Gorg. p. 520 A. *ταῦτον ἐστὶ σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ ἡ ὕψις τὴ καὶ παρὰ πᾶσι*. Eine andere Classe von Sophisten trat mehr als Lehrer der Weisheit und Tugend auf. An ihre Spitze stellt sich (vgl. Plato *Protag.* p. 316 D. sq. — 317.) Protagoras, indem er sagt *διὰ λόγους τὰ σοφιστὴς εἶναι καὶ παρὰ πάντας ἀνθρώπους* vgl. die oben angeführte Stelle p. 318 E. Mehr auf dieser Seite steht Kratylus, Prodikos, Hippias, Gorgias, und sie kann man vorzugsweise Sophisten nennen, theils, weil diese zweite Classe von Sophisten sich mehr mit philosophischem und naturwissenschaftlichem Unterricht beschäftigte und bestimmte Lehren aufstellte, theils weil Gorgias und seine Schüler den Namen Sophist und dem

Glasse von jener ausgezeichnete, bestand darin, daß die ersten Männer nicht ohne Geist waren, und mannichfaltige Kenntnisse besaßen, da hingegen diese mit der Sophistik, die jenen bloß, und auch nicht allezeit, zum Mittel diente, ihre Geistesarmuth bedeckten. Plato hat uns nur zwei Männer von dieser Art in seinem Euthydem geschildert, nämlich Euthydemus und Dionysodoros, beide aus Chios und wahre Klopsechter. Daher hat uns auch die Geschichte von diesen nichts als Beispiele ihrer elenden Kunst, von jenen aber auch noch manche eigenthümliche Behauptungen aufbewahrt.

Die Verbindung der Beredsamkeit mit philosophischen Kenntnissen und Forschungen, und die Begierde nach ausgezeichnetem Ruhm und Reichthum, trieb dem damaligen Zustande aller Wissenschaften und besonders der Philosophie waren die Hauptursachen der Entstehung der Sophistik, und aus ihnen lassen sich die meisten Eigenthümlichkeiten der Sophisten in wissenschaftlicher Rücksicht herleiten *). Da es in der Philosophie mehrere entgegengesetzte Systeme gab,

Zweck, die Menschen zur Tugend auszubilden; ablehnte (s. Gorgias Plat. p. 449 A. vgl. p. 497 A. 519 E. 520 A.) Diese schlossen sich auch mehr an frühere Philosophie durch Dialectik an. Die von mir hier aufgestellte Eintheilung trifft mit der von Wist (Grundriss der Geschichte der Philosophie) angenommenen Eintheilung in italische und ionische Sophisten insofern zusammen, als die oratorischen Sophisten und die Rhetorik besonders von Italien ausgingen, wie auch aus Cic. Brut. XII. zu erellen scheint: *pacis et comes otique socia, et iam bene constitutae civitatis quasi a'mura quaedam eloquentia. Itaque sit Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse, nam antea etc.*; sonst aber können wir in den uns bekannt gewordenen Lehrten dieser verschiedenen Classen von Sophisten nur wenig bestimmte Spuren ionischer und italischer Philosophie nachweisen. Die sonst auch gewöhnliche Eintheilung der Sophisten in ältere und jüngere hat noch weniger Festigkeit; und was die Anwendung anlangt, die unser Verfasser im Texte von derselben macht, indem die rhetorischen Sophisten die früheren, die dialectischen die späteren Sophisten seyn sollen, so will dies schon auf Protagoras und Hippias nicht recht passen, welche mehr Dialectiker als Redner waren.

K. b. F.

*) s. m. Anmerkung zu S. 459.

ohne daß die Gründe für das eine überwiegend waren; da selbst die Parteien nicht einmal dafür gesorgt hatten, ihre Philosopheme auf Grundsätze zu bauen, welche auf allgemeine Gültigkeit Ansprüche hatten; da selbst mehrere Denker bald die Erkenntniß der Sinne, bald die Erkenntniß der Vernunft in Zweifel gezogen oder bestritten hatten: so war ein Hin- und Herschwanken, eine allgemeine Ungewißheit und Verlegenheit in Ansehung des Wissens oder Nichtwissens die natürliche Folge. Die Sophisten, welche mit den Forschungen und Philosophemen der gleichzeitigen und älteren Denker nicht unbekannt waren, sich aber vorzüglich auf die Redekunst, wie sie die damalige politische Verfassung erforderte, gelegt hatten, wurden dadurch veranlaßt, Gegenstände der Untersuchung als politische Meinungen und gerichtliche Debatten zu behandeln, über welche man in einer Versammlung des Volks für und wider spricht, und dadurch verwandelten sie die Wissenschaft in die Kunst der Ueberredung 7).

Da sie keinen Sinn für reine Wahrheit und kein Interesse für Wissenschaft hatten, sondern nur darauf dachten, durch ihre Kunst und Geschicklichkeit einen Schein von Ueberzeugung hervorzubringen, und ihre weit ausgebreiteten Kenntnisse, oder mit einem Worte, sich selbst in dem vortheilhaftesten Lichte zu zeigen, so darf man nicht erwarten, daß sie ihre Talente dazu angewendet hätten, die bisherigen Mängel, die grundlosen Meinungen durch irgend einen ernstlichen wissenschaftlichen Versuch aus der Philosophie zu verbannen, und den menschlichen Geist auf die einzige Quelle alles Wissens aufmerksam zu machen. Sie suchten vielmehr jede Spur und Ahnung von objectiver Wahrheit zu vertilgen, und dadurch den Triumph ihrer Kunst zu vollenden. Daher behaupteten sie: Alles, was der Mensch sich

7) Plato Phaedrus X. Vol. p. 353. (ed. Steph. p. 261 D.) οὐκ ἀγαθόν περὶ δικαιοσύνην τε εἶναι ἢ ἀντιλογίαν καὶ περὶ δημοκρατίας, ἀλλ' ὥς σοιζε, περὶ πάντα τα λεγόμενα μὴ τις τέχνη, ἀπὲρ εἶναι, αὐτὴ γὰρ εἴη, ἥτις οἷα εἰς ταῖς παρ' ἅνθρωπον ὁμοιοῦντων δύναται, καὶ οἷς δύνατον.

vorstelle, das sey für ihn wahr, und es gebe keine allgemeinen Gesetze des Denkens und Erkennens. In Ansehung der Vorstellungen seyen alle Menschen einander gleich, aber Einige hätten die Kunst inne, zu machen, daß man sich eine Sache bald so, bald anders vorstelle. — Ueber dem Streben, sich im Besitze dieser Kunst zu zeigen, vergaßen sie sehr oft, ihre Meinungen in einen bündigen Zusammenhang und in Uebereinstimmung zu bringen. Daher war es so leicht, die Sophisten durch ihre übrigen Behauptungen zu widerlegen, und sie in Widersprüche zu verwickeln, welches sie so gern an Andern thaten. Gewiß würden sie auf einem andern Wege Epoche in der Philosophie gemacht haben, wenn sie bei den trefflichen Talenten, welche ihnen niemand absprechen kann, nicht eitle Ruhmsucht, sondern einen wissenschaftlichen Zweck zum Ziele ihrer Bemühungen gesetzt hätten, und wenn in ihren Reasonnements sich mehr die Spur einer Idee oder eines Principis offenbart hätte.

Ihr ganzes Streben ging nur auf den Schein einer alles umfassenden Wissenschaft und der Kunst, Andere ebenfalls in den Besitz derselben zu setzen. Daher sammelten sie alle vorhandenen Kenntnisse, aber ohne ihnen eben die Einheit eines Systems zu geben. Daher pralten sie so gern mit ihrem Wissen, und gaben sich für die allgemeinen Erzieher von Griechenland aus. Daher forderten sie so gern Jedermann zum Streit heraus, und versprachen, jede Frage aus dem Stegreif zu beantworten. Um sich als die Gelehrten vom ersten Range geltend zu machen, suchten sie durch ihre Künste alle Andere zu vernichten, zu verwirren und zum Stillschweigen zu bringen.

Ihre Vorträge waren zu ihren eiteln Absichten klüglich eingerichtet; doch nur so lange, als kein denkender Kopf aufstand, der ihnen überlegen war und ihre Kunstgriffe durchschaute. Es waren bald lange Reden, mit so viel Declamationen und Tiraden, und so viel gesuchtem redner-

rischen Schmuck verschwenderisch ausgestattet, daß die Zuhörer durch das Hülterwerk nur zerstreut und ihr Blick von dem Hauptgegenstande abgewendet wurde. Bald ließen sie sich in Gespräche ein, in welchen sie außer dem Kunstgriff, durch weitschweifige Antworten den eigentlichen Fragpunct zu verdecken, die ganze Kunst der Sophistik in Ausübung brachten, um die Unterredenden zu verwirren, und Bewunderung zu erregen. Dieses suchten sie vorzüglich dadurch zu erreichen, daß sie durch ihre Trugschlüsse diejenigen, welche mit ihnen sich unterredeten, in die Enge trieben, oder unvermerkt dahin brachten, daß sie etwas Falsches, Paradoxes behaupteten, oder Sprachschwierigkeiten machten, oder in ein langweiliges Geschwätz fielen⁸⁾. Aristoteles zeigt in seiner Schrift von den Trugschlüssen die Kunstgriffe, deren sich die Sophisten bedienten, nach jener Classification, umständlich. — Gorgias und vor ihm Xisias waren eigentlich die ersten Lehrer derselben⁹⁾. Allein Gorgias trug seinen Schülern nicht eigentlich die Kunst, Trugschlüsse zu machen, und dadurch Andere scheinbar zu widerlegen, vor, sondern gab ihnen gewisse Formeln von Trugschlüssen, oder, um uns so auszudrücken, gewisse sophistische Gemeinplätze, zum Auswendiglernen, die sie hernach in ihren Unterredungen anwendeten,

8) Aristoteles de sophisticis elenchis c. 3. *πρωτον δη ληπτειν, ποσων στοχαζονται οι εν τοις λόγοις αγωνιζομενοι και διαφιλοτιμουντες. εστι δε ταυτα πεντε τον αριθμον, ελεγχος και ψευδος, και παραδοξον, και σολοικισμος, και πεμπτον το ποιησαι αδολεσχησαι τον προσδιαλεγομενον (τουτο δε εστι το πολλας αναγκασθαι ταυτο λεγειν, η το μη ον, αλλα το φαινομενον εκαστον ειναι τουτων.) μαλιστα μιν γαρ προαιρουνται φαινεσθαι ελεγχοντας δευτερον δε ψευδομενον τι δεικνυναι τριτον, εις παραδοξον αγων τεταρτον, σολοικιζειν ποιειν (τουτο δε εστι, το ποιησαι τη λεξει βαρβαριζειν εκ του λογου τον αποκρινομενον) τελυταιον δε το πλεονακις το αυτο λεγειν.*

9) Beide werden bei den Alten mehr in rednerischer Hinsicht und als Erfinder rednerischer Gemeinplätze angeführt. So wird Xisias, der Sicilianer, in der oben (zu S. 468) angeführten Stelle des Cicero Brut. XII, als rhetorischer Schriftsteller genannt, und Cicero nennt Gorgias immer als einen der größten Redner z. B. de orat. I, 22. III, 32. orat. 49 et 52. de invent. I, 5. f. m. Zusatz zu Anm. 9. W. d. G.

ohne daß der Gegenstand damit allezeit in Verbindung stand ⁹⁾. Wie sie dieses anfangen, kann man in Plato's Euthydemus sehen, wo Euthydemus und Dionysodoros ihre vom Gorgias gelernten Künste auf eine Art in Ausübung bringen, die den Leser in Zweifel läßt, ob er mehr lachen, oder sich darüber ärgern soll. Denn wir dürfen wohl, ohne zu irren, diese beiden Männer für Schüler oder wenigstens Nachahmer der Kunst des Gorgias halten, da sie, aus ihrem Vaterlande Chios vertrieben, sich lange Zeit in Thurli aufhielten, wo es ihnen nicht an Gelegenheit fehlen konnte, entweder den Gorgias selbst oder seine Schüler zu hören ¹⁰⁾. Da Gorgias zugleich einer der ältesten Lehrer der Rhetorik ist, so erhellet daraus, daß die Sophistik *) nicht einem

9) Aristot. Sophistic. elench. c. 34. και γαρ των περι τους εριστικους λογους μισθαρουντων ομοια τις ην η παιδευσις τη Γοργίου πραγματεια. λογους γαρ αι μεν ρητορικους, οι δε ερωτηματικους εδιδασαν εκμανθανειν, εις ους πλειστακις εμπίπτειν ωθησαν εκαστοι τους αλληλων λογους. διονερ ταχιστα μεν, ατεχνος δ' ην η διδασκαλια τοις μανθανουσι παρ' αυτων ου γαρ τεχνην, αλλα τα απο τεχνης διδοντες, παιδευειν υπελαμβανον. Plato Phaedrus Vol. X. p. 364. (Steph. p. 267 A.) Τισιαν τε Γοργιαν τε ευσομεν ευδειν, οι προ των αληθων τα εικοτα ειδον ως τιμητα πολλων, τα τε αυ σμικρα, μεγαλα, και τα μεγαλα σμικρα φαινισθαι ποιουνσι δια ρωμην λογου, καινα τ' αρχαιως, τα τ' αναντια καινωσ, ευνομιαν τε λογον και απειρα μηνη περι παντων ανευρον. [Dem Lehtern ganz entsprechend sagt Cicero Brut. XII. von Gorgias: cum singularum rerum laudes vituperationesque conscripsisset, (dies sind wohl die Gemeinplätze die unser Verfasser meint), quod indicaret, hoc oratoris esse maxima proprium, rem augere posse laudando, vituperandoque rursus asilgere. Lissas wird insbesondere im Platon. Phaedros noch später (p. 273 A.) wegen der Kunst des Scheinbaren, die er lehrte, angezogen. Zuf. d. S.]

10) Plato Euthydemus Vol. III. p. 4, 5. (ed. Steph. p. 271 C.) [Euthydem möchte wohl wegen der Ähnlichkeit seiner Lehre mit denen des Protagoras, und weil er vorgab, er wolle αρετων παραδουναι πολλιστ' ανθρωπων και ταχιστα, (Plat. Euthyd. p. 273 D.) welchen Zweck Gorgias nebst seinen Schülern ablehnte, vgl. das in m. Anm. zu 467 ff. Angeführte, vielmehr in die erste Classe der Sophisten zu setzen seyn, die sich selbst so nannten und jenen Zweck angaben. Einiges später von ihm. Zuf. d. S.]

*) „Die sophistische Dialectik“ hätte der Verfasser wenigstens sagen sollen; denn die Sophistik hing von einer Seite auch mit der Phi-

Studium der Logik, sondern der Redekunst ihren Ursprung verdankt. Da nach dem Bedürfnisse der damaligen Zeit diese vorzüglich in den republikanischen Volksversammlungen ihre Rolle spielte, wo eine Meinung, ein Vorschlag nur nach Widerlegung mehrerer andern die Mehrheit der Stimmen gewinnen konnte, so gab dieses den Lehrern der Redekunst Veranlassung, eine Kunst der Widerlegung und Bestreitung nicht sowohl durch Regeln als durch Beispiele und Formeln zu lehren, bei welcher es, nach dem Zwecke der politischen Redekunst, nicht auf Wahrheit sondern auf den Schein derselben ankam. Da indessen Gorgias, wie noch andere Sophisten, ein denkender Kopf war, dem es an Belesenheit in philosophischen Schriften nicht fehlte, so mußte er bald die Bemerkung machen, daß sich alles Denken auf Schlüsse zurückführen läßt, und daß also jede Widerlegung ebenfalls auf Schlüssen beruhen muß. Ein Aristoteles würde an seiner Stelle hierdurch veranlaßt worden seyn, eine Theorie der Schlüsse zu erfinden. Gorgias aber erfand nur einige Trugschlüsse, welche durch die Neuheit und den Schein ihrer Richtigkeit um so eher blenden und in Erstaunen setzen konnten, da die Form der Schlüsse durch aufmerksame Abstraction noch nicht gefunden war, und die Einsichtsvolleren zwar sogleich fühlten, daß sie nicht richtig wären, aber den Fehler nicht entdecken konnten, und daher auch nicht wußten, wie sie zu entkräften wären.

Diese Sophistik, von welcher wir weiter unten einige Proben anführen werden, machte daher weit mehr Aufsehen, als sie eigentlich verdiente. So sehr sie jedoch allen Wissenschaften Verderben brohte, indem der wahre wissenschaftliche Geist größtentheils in leere Spitzfindigkeit und bloße Wortkrämerei ausartete, so hatte sie doch in der folgenden Periode manche wohlthätige Folgen erzeugt. Denn

Isophrasie zusammen, und insofern war sie besonders durch die Lehre Periklits und die Dialectik der Eleaten vorbereitet. S. oben m. Anmerk. zu S. 460. A. d. P.

die Aufmerksamkeit wurde auf die Gesetze des Denkens gerichtet, und die vortrefflichen logischen Schriften des Aristoteles waren zum Theil eine Frucht davon.

Wir gehen nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den einzelnen merkwürdigern Sophisten über, denen es nicht an philosophischem Talente, aber desto mehr an philosophischem Geiste fehlte. Einer der ersten Sophisten war Gorgias, aus Leontium in Sicilien, ein Schüler des Empedokles *), der aber auch die Philosopheme der Eleatiker kannte und benutzte. Er kam als Gesandter seines Vaterlandes zu Anfange des Peloponnesischen Krieges (Olympiade 88. 2. v. Chr. 424) nach Athen **), und überredete durch seine Beredsamkeit die Athenienser leicht zu dem Feldzuge nach Sicilien. Durch diese und andere Neben erwarb er sich einen großen Ruhm, Ehre, Geld, Freunde, Anhänger und Schüler. Von Athen begab er sich nach Larissa in Thessalien, wo er große Schätze sammelte. Er erreichte ein hohes Alter von hundert und mehr Jahren ††).

Gorgias schrieb in der 84. Olympiade eine Schrift von der Natur, worin er die Gründe aller menschlichen

*) Satyrus bei Diogenes L. VIII, 58. Γοργίαν γοῦν αὐτοῦ (Ἐμπεδοκλ.) γενεᾶς μαθητὴν, ἀνδρα ὑπερβολικῶς ἐν ῥητορικῇ, καὶ τεχνῇ ἀποδείκνυστα. Eben so Suidas. A. d. S.

**) Von dieser Gesandtschaft spricht Diod. Sic. XII, p. 514. ed. Wessel., und Pausanias läßt ihn mit Elías nach Athen kommen Eliae. s. lib. VI. Cap. XVII. Vgl. Plat. Hipp. mai. ed. Steph. p. 282 B., wo ihm auch der Unterricht für Geld vorgeworfen wird. A. d. S.

††) Philostratus vit. Sophistarum I, 9. Plato Meno. Vol. IV, p. 328. (Steph. p. 70.) [In der schon angeführten Stelle berichtet Diogenes L., daß G. nach Apollodor hundert und neun Jahr alt geworden sey. Damit stimmen Philostr. l. l. und Pausan. l. l.; und Cic. de sen. Cap. 5, 1. Quint. instit. or. III, 1. ziemlich überein. Vgl. über ihn noch oben S. 462 und 471.

Zus. d. S.]

Erkenntniß umzustürzen sich bemühte 12a). Die Fragmente, welche Aristoteles und Sextus von derselben aufbewahrt haben, beweisen hinlänglich, daß Gorgias noch weit mehreres hätte leisten können, wenn er gewollt hätte. Er beweist hier nicht gemeinen Scharfsinn, er verfolgt einen bestimmten Ideen- gang, und seine Schlüsse sind größtentheils, nach der damals herrschenden Ansicht der Dinge, wo nicht bündig, doch sehr scheinbar und blendend. Nur ist die ganze Tendenz der Schrift eine Paradoxologie, zu welcher ihn das Beispiel des Zeno verleitete hat. So wie dieser die Unmöglichkeit der Erfahrung zu zeigen suchte, um dadurch das intellectuelle System, welches allein übrig blieb, zu beweisen, so sucht dieser durch eine Reihe theils entlehnten, theils selbst erfundenen Schlüssen darzuthun, daß I. gar nichts wirklich sey, II. daß, wenn auch etwas wirklich wäre, es doch nicht erkennbar sey, und III. wenn es auch erkennbar wäre, doch die Erkenntniß desselben nicht durch Worte mittheilbar sey 12b). Gorgias unterscheidet nicht etwa die Sinnen- und die Verstandeswelt, Phänomene und Noumene, wie die Eleaten, sondern er will durch Schlüsse alle An-

12a) Olympiodorus Scholia in Platonis Gorgiam Praefatio (Gorgias ed. Finsleben p. 615.) *αρεταί και γραφαί α Γοργίας περι φυσικας συγγραμματα ουκ ακομψων τη παδ ολυμπιαδι.*

12b) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII. §. 65. *εν γαρ το επιγραφόμενον περι του μη οντος η περι φυσικας, τρια κατα το ελγος κεφαλαια κατακεινται εν μιν και πρωτον, οτι ουδεν εστιν δευτερον, οτι, ει και εστιν, ακαταληπτον ανθρωπω τριτον, οτι ει και καταληπτον, αλλα τοιγα ανελκοιστον και αναρμηνευτον εν πελας.* Aristoteles hatte eine Schrift *προς τα Γοργίου* geschrieben (Diogenes Laert. V. §. 25.) wovon noch ein, aber sehr verдорbenes, Fragment in der Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia (nach der gewöhnlichen Ueberschrift vgl. oben S. 162 f.) vorhanden ist. Sextus hat die Hauptgedanken vollständiger ausgezogen, und sie sind wegen des besser erhaltenen Textes verständlicher, obgleich, wie wir hernach zeigen werden (Anm. 14.), manches Fremde eingemischt seyn mag. [Wir scheint Sextus die zusammengezogenen längern Schlüsse des Redners auseinandergelegt zu haben, welches anzunehmen auch unser Verf. nach Anm. 17. geneigt zu seyn scheint.]

sprüche der Erkenntniß auf Objectivität, ja selbst die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt vernichten, und vergißt dabei doch, daß, indem er dieses unternimmt, sein eigenes Räsonnement ihm widerspricht. Denn er gibt sich die Miene, als hätte er das durch eine Demonstration bewiesen; er macht also einen objectiven Gebrauch von seiner Vernunft, während er die Unmöglichkeit der objectiven Erkenntniß überhaupt zu demonstrieren meinte. Und dann, wenn keine Erkenntniß mittheilbar ist, zu welchem Zwecke trug er diese Demonstration in einer Schrift vor? Was aber diese Paradoxie noch einleuchtender macht, ist, daß Gorgias auch nicht das formelle und materielle Denken und Erkennen, oder das Subjective und Objective unterscheidet und es daher so viel ist, als ob man das Erkenntnißvermögen durch das Erkenntnißvermögen, die Vernunft durch Vernunft vernichtete, welches das größte aller Paradoxa ist. Und welcher Zweck konnte ihn dabei leiten, als eitle Ruhmsucht?

Indessen ist doch dieser Gedanke zu kühn und zu merkwürdig, als daß wir nicht die Ausführung desselben näher betrachten sollten. Wir werden daraus nicht nur den Zustand der Cultur des philosophischen Geistes in jenen Zeiten kennen lernen, sondern auch einige neue und feine Abstractionen finden, deren weitere, bestimmte Ausbildung ein großes Verdienst um die Philosophie gewesen wäre.

Die Schrift des Gorgias zerfiel nach den drei Hauptsätzen, welche er beweisen wollte, in drei Theile. Der erste Satz ist also: es existirt nichts; denn wenn sich zeigen läßt, daß weder 1) das Nichtwirkliche [Negative] ($\mu\eta$ $\sigma\upsilon$) noch 2) das Wirkliche [Positive] ($\sigma\upsilon$) noch endlich 3) das Wirkliche und Nichtwirkliche zugleich ($\sigma\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\alpha$ $\mu\eta$ $\sigma\upsilon$) existirt, so existirt überhaupt nichts *). Jeder dieser Sätze wird in den besondern Un-

*) $\delta\tau\iota$ $\mu\epsilon\tau$ $\sigma\upsilon\upsilon$ $\sigma\upsilon\delta\epsilon\upsilon$ $\sigma\upsilon\tau\iota\upsilon$, sagt Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 66. $\pi\alpha\iota\lambda\omicron\gamma\eta\tau\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\iota$ $\gamma\alpha\rho$ $\sigma\upsilon\tau\iota$, $\eta\tau\omicron\varsigma$ $\tau\omicron$ $\sigma\upsilon$ $\sigma\upsilon\tau\iota$,

terabtheilungen bewiesen, wobei Gorgias meistens die Schlüsse des Parmenides, Melissus und Zeno benutzte¹³⁾.

2) Das Nichtwirkliche ist nicht; denn, sonst würde es zugleich seyn und nicht seyn. [Denn sofern es als nicht seynd gedacht wird, kann es nicht seyn, so fern es aber das Nichtwirkliche ist, ist es wiederum.] Dieses ist aber ungereimt. Wenn ferner das Nichtwirkliche ist, so muß das Wirkliche nicht seyn; denn beide sind einander entgegengesetzt; wenn daher dem einen das Seyn zukommt, so muß dem andern das Nichtseyn zukommen. Das Seyn läßt sich also so wenig von dem Nichtwirklichen, als das Nichtseyn von dem Wirklichen denken¹⁴⁾.

ἡ το μὴ οὐ, ἡ καὶ το οὐ ἐστὶ καὶ το μὴ οὐ. οὐτε δὲ το οὐ ἐστὶν, ὡς παραστήσει, οὐτε το μὴ οὐ, ὡς παραμυθήσεται οὐτε τὸ οὐ καὶ μὴ οὐ, ὡς καὶ ταῦτα διδάξει.

13) Aristoteles de Gorgia Cap. V. Bgl. die oben S. 224. Anm. 79. angeführte Stelle und unten Anm. 15. [Gleichwohl erklärte Gorgias, er habe seine Gründe nicht von den entgegengesetzten Parteien entlehnt, (Aristot. l. I. καὶ — φησιν — ὅτι μὲν οὐκ ἐστὶ συνδυῖς τὰ ἑτέροις εἰρημύνα, ὅσοι περὶ τῶν οὐτῶν λεγόντες τανύτιστα, ὡς δοκονοῖν, ἀποφαινόντας αὐτοῖς) da er sie vielmehr sämmtlich bestritte. Bgl. d. P.]

14) Sextus Empiric. adversus Mathematicos VII, §. 67. καὶ ὅτι το μὲν μὴ οὐ, οὐκ ἐστὶν. εἰ γὰρ το μὴ οὐ ἐστὶν, ἐστὶν τὸ ὅμα καὶ οὐκ ἐστὶν. ἡ μὲν γὰρ οὐκ οὐ νοείται, οὐκ ἐστὶν ἢ δὲ ἐστὶ μὴ οὐ, πάλιν ἐστὶν. παντελῶς δὲ ἀτοπὸν το εἶναι τὸ ὅμα καὶ μὴ εἶναι. οὐκ ἀρᾷ ἐστὶ το μὴ οὐ καὶ ἄλλως, εἰ το μὴ οὐ ἐστὶ, το οὐ οὐκ ἐστὶν. ἐναντία γὰρ ἐστὶ ταῦτα ἀλλήλοις. καὶ εἰ τῷ μὴ οὐτε συμβεβηκε το εἶναι, τῷ οὐτε συμβεβηκε το μὴ εἶναι. οὐκ ἐστὶ γὰρ το οὐ οὐκ ἐστὶν, οὐδὲ το μὴ οὐ ἐστὶν. Wir folgen hier dem Sextus, weil der Text des Aristoteles sehr verdorben ist. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß Aristoteles eine ganz andere Ordnung der Schrift andeutet, als Sextus. Denn jener sagt in der eben angeführten Stelle: Gorgias habe zuerst demonstret, ὅτι οὐκ ἐστὶν οὐτε εἶναι, οὐτε μὴ εἶναι, welches beim Sextus erst in dem dritten Untersage des ersten Hauptsages geschieht, und dann habe er erst bewiesen, daß das Wirkliche weder als Eins, noch als Vieles gedacht werden könne. Die Ordnung des Sextus ist die natürlichere; allein es ist zweifelhaft, ob er den Gedankengang des Gorgias treu und ohne Abänderung dargestellt hat. Man bemerkt auch noch die und da Abweichungen zwischen beiden in Ansehung der Gründe, welche

2) Das Wirkliche ist nicht. Denn existirte es, so müßte es entweder ewig, oder entstanden, oder ewig und entstanden zugleich seyn. Da es aber keins von dreien ist, so existirt es gar nicht^{*)}. a) Wäre es ewig, so hätte es keinen Anfang; denn alles Entstandene hat einen Anfang, und so ist es unendlich (*απειρον*)^{**)}. Als Unendliches aber kann es gar nicht existiren. Denn in so fern es unendlich ist, kann es weder in einem andern, noch in sich selbst seyn. Wäre es in einem andern, so müßte es von diesem eingeschlossen werden. Das Einschließende ist aber größer, als das Eingeschlossene. Ueber das Unendliche kann es aber nichts Größeres geben, es kann daher auch nicht in einem andern seyn. — Aber es kann auch nicht in sich selbst enthalten seyn; denn so würden aus einem Dinge zwei Dinge werden. Das nemlich worin etwas ist, ist der Raum, und was in demselben ist, ist ein Körper. So müßte also das Unendliche Raum und Körper seyn, welches ungereimt ist. Das

zu der Vermuthung führen, daß Sextus dem Raisonement des Gorgias nicht Schritt vor Schritt gefolgt ist, und oft seine eigenen Gedanken eingewebt hat. An einigen Stellen sind seine Zusätze leicht zu unterscheiden. So ist z. B. im §. 77. meiner Einsicht nach ein solcher Zusatz, wenn Sextus sagt: *ei γὰρ τα φρονιμύνα, φησιν ὁ Γοργίας, οὐκ εἰναι οὐτά, το ὅν οὐ φρονιμά, und nun hinzusetzt καὶ κατὰ λόγον. ὥσπερ γὰρ α.* Denn das folgende Beispiel soll jenen Gedanken erläutern. Mehrere Abweichungen werde ich in der Folge bemerken. Diese Vermuthung gewinnt dadurch noch mehr Glaubwürdigkeit, daß Sextus hier alle Behauptungen der Philosophen anführt, durch welche die Möglichkeit der Erkenntniß umgestoßen wird, und Gorgias Raisonement als das stärkste, was nur dagegen gesagt werden kann, betrachtet. Es war seinem Zweck angemessen, wenn er hier und da etwas auch von andern Gesagtes, zur Verstärkung hinzufügte. Die Hauptgedanken des Gorgias findet man dessen ungeachtet hier deutlicher, als bei Aristoteles.

*) Bei Arist. de Xenoph. l. l. heißt es *ἐνταῦθα γὰρ φησιν, αὐτὸς ἐστὶν, μηδὲ ἐν, μηδὲ πολλὰ εἶναι, μηδὲ ἀγνώστια μηδὲ γινόμενα, οὐδὲν ὅν εἰη. αὐτὸς γὰρ μὴ εἰη τὸ τοῦτο, (τοῦτο) ὅν ἴσμεν εἰη, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐν, οὐκ πολλὰ, οὐκ ἀγνώστια οὐκ γινόμενα.*

**) So hatte Melissus geschlossen. S. oben S. 200. A. b. §.

Unendliche ist daher in keinem Raume, und daher auch zu keiner Zeit, also überhaupt gar nicht ¹⁵). b) Wäre es aber entstanden, so wäre es entweder aus dem, was ist, oder aus dem, was nicht ist, entstanden: Beides ist aber unmöglich. Denn die Entstehung aus dem, was ist, ist undenkbar, weil es dann nicht entstände, sondern schon gewesen wäre. Aus dem Nichtwirklichen kann es auch nicht entstanden seyn; denn was ein anderes erzeugen soll, muß vorher selbst erst existiren. Also ist das Wirkliche nicht entstanden. c) Endlich kann es auch nicht ewig und entstanden zugleich seyn; denn beides hebt einander wechselseitig auf. Wenn etwas entstanden ist, so ist es nicht ewig, und ist es ewig, so ist es nicht entstanden. Da also das Wirkliche weder ewig, noch entstanden, noch beides zugleich ist, so hat es gar keine Existenz ¹⁶). —

15) Gorgias schloß nach dem Melissus, daß das Unendliche in keinem Raume ist, und nach dem Zeno, daß wenn es nirgends ist, es auch überhaupt nicht ist. Aristoteles de Gorgia Cap. 6. εἰ δὲ ἐστίν, ἥτοι ἀγενήτων, ἢ γενομένων εἶναι· καὶ εἰ μὲν ἀγενήτων, ἀπείρον αὐτο τοῖς τοῦ Μελισσοῦ ἀξιώμασι λαμβάνει· το δὲ ἀπείρον οὐκ ἂν εἶναι ποτε· οὐτὶ γὰρ ἐν αὐτῷ, οὐτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι· δύο γὰρ ἂν οὕτως, ἢ πλείω εἶναι, τότε ἐν ὄν, καὶ το ἐν ᾧ, μηδαμῶν ὄν· οὐδὲν εἶναι κατὰ τὸν τοῦ Ζηρώνοτος λόγον περὶ τῆς χώρας. ἀγενήτων μὲν οὖν διὰ ταυτ' οὐκ εἶναι, οὐ μὴν οὐδὲ γενομένων. γενεσθαι γοῦν οὐδὲν ἂν οὐτ' ἐξ ὄντος, οὐτ' ἐκ μὴ ὄντος. εἰ γὰρ τὸ ὄν μεταπίσσει, οὐκ ἂν εἴ· εἶναι τὸ ὄν, ὥσπερ γ' εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν γενοίτο, οὐκ ἂν εἴ· εἶναι μὴ ὄν· οὐδὲ μὴ οὐδ' ἐξ ὄντος ἂν γενεσθαι. εἰ μὲν γὰρ μὴ ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, οὐδὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενεσθαι. εἰ δ' ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, διόπερ οὐδ' ἐκ τοῦ ὄντος, διὰ ταῦτα οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενεσθαι. εἰ οὖν ἀναγκὴ μὲν, ἵπτερ ἐστὶ τι, ἢ τὸ ἀγενήτων εἶναι ἢ γενομένων. ταῦτα δὲ ἀδύνατον εἶ καὶ εἶναι.

16) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII, §. 68. καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἐστίν· εἰ γὰρ τὸ ὄν ἐστίν, ἥτοι αἰδίων ἐστίν, ἢ γενήτων, ἢ αἰδίων ἅμα καὶ γενήτων. οὐδὲ δὲ αἰδίων ἐστίν, οὐτὶ γενήτων, οὐδὲ ἀμφοτέρω, ὥς δεῖξομεν. οὐκ ἀρα ἐστὶ τὸ ὄν· εἰ γὰρ αἰδίων ἐστὶ τὸ ὄν, (ἀρχίον γὰρ ἐντετυθεν) οὐκ ἔχει τινα ἀρχὴν. τὸ γὰρ γενομένον πάν· ἔχει ἀρχὴν. §. 69. τὸ δὲ αἰδίων ἀγενήτων καθεστώς, οὐκ ἔχει ἀρχὴν· μὴ ἔχον δὲ ἀρχὴν ἀπείρον ἐστίν· εἰ δὲ ἀπείρον ἐστίν, οὐδαμῶς ἐστίν. εἰ γὰρ πού ἐστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἐστίν· ἅπλοιο τὸ ὄν· ἐν ᾧ ἐστὶ, καὶ οὕτως οὐκ εἴ· ἀπείρον ἐστὶ τὸ

Dieser Satz wird noch auf eine andere Art bewiesen. Existirt das Wirkliche, so muß es entweder Eins oder Vieles seyn. — Wäre es Eins, so müßte es entweder ein Quantum, oder ein Continuum, oder eine Quantität, oder ein Körper seyn. Allein als Quantum ist es theilbar, als Continuum trennbar, als Quantität nicht untheilbar, als Körper hat es drei Dimensionen, Länge, Breite, Dicke. Es ist unmöglich, das Eine unter einem von diesen Prädicaten nicht zu denken. Jedes streitet aber mit der Einheit. — Wenn das Wirkliche aber nicht als Eins, so kann es auch nicht als Vielheit gedacht werden. Denn das Viele ist nichts, als eine Synthesis der Einheiten. Wenn daher die Einheit aufgehoben wird, so wird auch die Vielheit vernichtet. Das Wirkliche kann also nicht existiren, da es weder Eins noch Vieles seyn kann ¹⁷⁾.

ὅν ἐμπεριεχομένου τινὸς μείζον γὰρ ἐστὶ τοῦ ἐμπεριεχομένου τοῦ ἐμπεριεχομένου τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδὲν ἐστὶ μείζον. ὥστε οὐκ ἐστὶ πρὸς τὸ ἀπείρου. 70. καὶ μὴ οὐδ' ἐν αὐτῷ περιέχεται. ταύτων γὰρ ἐστὶ τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ καὶ δύο γένηται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα. τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ, τόπος ἐστὶ, τὸ δ' ἐν αὐτῷ σῶμα. ταῦτα δὲ γὰρ ἀτολόν. τοίνυν οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἐστὶ τὸ ὄν. ὥστε εἰ αἰδίων ἐστὶ τὸ ὄν, ἀπείρου ἐστίν. εἰ δὲ ἀπείρου ἐστίν, οὐδαμῶς ἐστίν. εἰ δὲ μηδαμῶς ἐστίν, οὐκ ἐστὶ. τοίνυν εἰ αἰδίων ἐστὶ τὸ ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὄν ἐστὶ. 71. καὶ μὴ, οὐδὲ γένητον εἶναι δυνατόν τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἦτοι ἐξ οὐτός ηἱ ἐκ μὴ οὐτός γεγονεν. ἀλλ' οὐτε ἐκ τοῦ οὐτός γεγονεν. εἰ γὰρ τὸ ὄν ἐστίν, οὐ γέγονεν, ἀλλ' ἐστίν ἤδη. οὐτε ἐκ τοῦ μὴ οὐτός τὸ γὰρ μὴ ὄν οἷός τε γένηται τι δυνατόν, διὰ τὸ ἐξ ἀναγκῆς οφείλειν ὑπαρξέως μετεχέειν τὸ γένητικόν τινος· οὐκ ἀρὰ οὐδὲ γένητον ἐστὶ τὸ ὄν. 72. καὶ ταῦτα αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναντιότερον, αἰδίων ἅμα καὶ γένητον. ταῦτα γὰρ ἀναιρέτικα ἐστὶν ἀλλήλων. καὶ εἰ αἰδίων ἐστὶ τὸ ὄν, οὐ γέγονεν καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἐστὶν αἰδίων. τοίνυν εἰ μήτι αἰδίων ἐστὶ τὸ ὄν, μήτι γένητον μήτι τὸ συναντιότερον, οὐκ ἔτι εἴη τὸ ὄν. (Fortsetzung Anm. 17.)

17) Sextus l. c. §. 73. καὶ ἄλλως εἰ ἐστίν, ἦτοι ἐν ἐστίν, ἢ πολλὰ· οὐτε δὲ ἐν ἐστίν, οὐτε πολλὰ, ὥς παρασταθῆσθαι· οὐκ ἀρὰ ἐστὶ τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἐν ἐστίν, ἦτοι πῶσον ἐστίν, ἢ συνεχὲς ἐστίν, ἢ μεγέθος ἐστίν, ἢ σῶμα ἐστίν. ὁ, τι δὲ ἂν εἴη τούτων, οὐκ ἐν ἐστίν. ἀλλὰ πῶσον μὲν καθ' ἑαυτὸς, διαμεθίσταται. συνεχὲς

3) Aus diesen Gründen folgt endlich auch von selbst, daß das Wirkliche und Nichtwirkliche nicht zugleich seyn kann. Denn wenn das Nichtwirkliche sowohl, als das Wirkliche wäre, so wäre das Wirkliche von dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns nicht verschieden; daher ist keines von beiden. Nun bezweifelt niemand, daß das Nichtwirkliche nicht ist; hier ist aber

δε ον, τμηθεσθαι. ὁμοίως δὲ μεγάλος ποταμῶν, οὐκ ἔστι ἀδιαιρέτος. σωμα δὲ τυχαῖον, τριπλὸν ἔστι. καὶ γὰρ μικρὸς καὶ πλατὺς καὶ βαθὺς ἔστι. ἀποκτεν δὲ γὰρ τὸ μηδὲν τούτων εἶναι λέγειν τὸ οὐ. οὐκ ἄρα ἔστιν ἐν τῷ οὐ. §. 74. καὶ μὴ οὐδα πολλά ἔστιν. εἰ γὰρ μὴ ἔστιν ἐν, οὐδα πολλά ἔστι. συνθετοῖς γὰρ τῶν καθ' ἐν ἔστι τὰ πολλά. διότι τοῦ ἑνὸς ἀναιρουμένου, συνταίρεται καὶ τὰ πολλά. ἀλλὰ γὰρ οὐ μὲν οὐκ ἐστὶν τὸ οὐ ἔστιν, οὐτε τὸ μὴ οὐ ἔστιν, ἐκ τούτων συμφανές. Arist. I. I. C. VI. ἐπὶ ἐπὶ ἔστιν, ἐν ἡ πλείων, φησὶν, ἔστιν. εἰ δὲ μὴ ἐν, μὴτε πολλά, οὐδὲν ἂν εἴη. καὶ ἐν μὲν * καὶ οὐκ ἀσώματος ἂν εἴη τὸ ἐν. καὶ εἶχον μὲν γὰρ τοῦ Ζηνωνοῦς λόγῳ ἑνὸς δὲ οὐτος, οὐδ' ἂν εἶναι, οὐδα μὴ μὴτε πολλά. εἰ γὰρ μὴ ἐν, μὴτε πολλά ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, οὐδ' ἂν κινηθεῖναι φησὶν. οὐδὲν γὰρ κινηθεῖν, ἢ οὐκ ἂν (ἐν) εἴη, ἢ ὥσπερ εἶχον, ἀλλὰ τὸ μὲν οὐκ ἂν εἴη, τὸ δὲ οὐκ οὐ γέγονος εἴη· ἐπὶ δὲ εἰ κινεῖται, καὶ εἰ μετακινεῖται οὐ συνίσχεται οὐ, διηρηται τὸ οὐ, οὐτε τὴ ταυτῇ, ὥστε παντὴ κινεῖται, παντὴ διηρηται. εἰ δ' οὕτως, παντὴ οὐκ ἔστιν. ἐκλίπεις γὰρ ταυτῇ, φησὶν, ἢ διηρηται τοῦ οὐτος. ἀρτί τοῦ κινεῖν τὸ διηρηθῆναι λέγων. So lückenhaft an dieser Stelle der Text des Aristoteles ist, so sieht man doch, daß die Gründe der Behauptung anders angegeben sind. Denn wir wollen nicht erwähnen, daß für den Satz, „das Wirkliche ist nicht Eins,“ der Grund angegeben wird, weil es sonst unkörperlich (ασώματος) wäre, weil dieses doch zuletzt auf das hinauskommt, was Sextus nur etwas breiter sagt. Aber das ist offenbar, daß, wenn der Text nicht etwa eine gar zu große Lücke hat, Gorgias seine Schlüsse nicht so entwickelt vortrug, als Sextus. Auch hat Sextus den dritten Satz, daß das Wirkliche auch nicht Eins und Vieles zugleich ist, ganz abgesehen. Aus dem verdorbenen Satze kann man nur soviel abnehmen, daß dieser Beweis aus der Bewegung geführt wurde. (Nach meiner Uebersetzung würde die letztere Stelle so lauten: „Was weder Eins noch Vieles sey, würde nichts und unbeweglich seyn; denn es würde durch nichts bewegt werden, oder es würde nicht mehr Eins seyn oder auf dieselbe Weise sich verhalten, sondern es würde das Eine nicht seyn, das Andere nicht geworden seyn. Wenn es aber bewegt wird und wenn es übergeht als ein nicht Continuitliches, so wird es getheilt, und ist nicht auf dieselbe Weise; so daß es überall bewegt, überall getheilt würde; — und so ist es überall nicht. Denn es hört auf, sagt er, wo es vom Dinge getheilt ist, indem er das Getheilten statt des Leeren braucht.“

Buf. d. Φ.]

bewiesen worden, daß das Wirkliche dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns gleich ist, also wird keines von beiden seyn. Denn wenn das, was ist, dem Seyn nach identisch ist mit dem, was nicht ist, so kann nicht beides seyn. Ist nemlich beides wirklich, so ist es nicht identisch; ist es aber identisch, so ist es nicht wirklich. Da also dieser Fall eben so undenkbar ist, als die beiden vorigen, und sie die einzigen denkbaren sind, so folgt, daß gar nichts existirt¹⁸⁾.

II. Wenn auch etwas wirklich ist, so ist es doch für uns unerfennbar. Denn 1) wenn die Ge-

18) Sextus l. c. §. 75. οτι δε ουδε αμφοτερα εστι, το τε ον και το μη ον, ευεπιλογιστον, επιερ γαρ το μη ον εστι και το ον εστι, ταυτον ευται το οντι το μη ον, οσον επι το ειναι. και δια τουτο ουδαιτερον αυτων εστιν. οτι γαρ το μη ον ουκ εστιν, ομολογον. δεδεικται δε αυτο τουτω κ' εδωτος το ον. και αυτο τοιουν ουκ εσται §. 76. ου μην αλλ' επιερ ταυτον εστι το μη οντι το ον, ου δυναται αμφοτερα ειναι. ει γαρ αμφοτερα, ου ταυτον, και ει ταυτον, ουκ αμφοτερα. ος επιται το μηδεν ειναι. ει γαρ μητε το ον εστι μητε το μη ον, μητε αμφοτερα, παρα δε ταυτα ουδεν νομιται, ουδεν εστιν. Von diesem Sage ging Gorgias nach der obigen Bemerkung des Aristoteles aus. Wenn ihn Aristoteles als eigenthümliche Erfindung des Gorgias ausgibt, so können wir ihm nur zum Theil beistimmen; denn Parmenides gab offenbar den Hauptgedanken her. (Man vergleiche oben 4. Abschn. S. 184.) Uebrigens beruht die ganze Schlußkraft darauf, daß das Wort εστι in beiden Sätzen το μη ον εστι μη ον, το ον εστι ον einerlei logisches Verhältniß, als Bindungswort anzeigt. Bei Aristoteles de Gorgia Cap. 5. heißt es: ει μεν γαρ το μη ειναι εστι μη ειναι; ουδεν αν ητιον το μη ον τουοντος ειη. το τε γαρ μη ον, εστι μη ον, και το ον, (εστι) ον. ωστε ουδεν μαλλον ειη η οικ ειναι τα πραγματα. Ein Fehlschluß, den Aristoteles sehr gut dem Gorgias wieder zurückgibt. (Cap. VI.) ει δε ταυτον εστι, και το ειναι και το μη ειναι, ουδ ούτως μαλλον οικ ειη αν τα ειη. ως γαρ εκεινος λεγει, ότι ει ταυτον μη ον και ον, τότε ον οικ εστι και το μη ον. ωστε ουδεν εστιν αντιστρεψαντι, εστιν ομοιως φαναι, ότι παντα εστι. το τε γαρ μη ον εστι, και το ον, ωστε παντα εστι. [Gorgias fährt darauf bei Aristoteles Cap. V. weiter fort: ει δ' όμως το μη ειναι εστι, το ειναι φησιν, ουκ εστι το αντικειμενον ει γαρ το μη ειναι εστι, το ειναι, η μη ειναι προσηκει. ωστε οικ αν ούτως, φησιν, ουδεν αν ειη, ει μη ταυτον εστιν, ειναι τε και μη ειναι. ει δε ταυτο, και ούτως οικ αν ειη ουδεν. το τε γαρ μη ον, ουκ εστι και το ον, επειταρ γε ταυτο το μη οντι.]

denken nicht die wirklichen (außer uns) existirenden Dinge selbst sind, so wird auch das Wirkliche nicht gedacht. Denn so wie wenn, das Gedachte weiß wäre, auch dem Weißen das Gedachtwerden zukommen würde, so kann, wenn dem Gedachten (objective) Wirklichkeit nicht zukommt, auch dem Wirklichen das Gedachtwerden nicht zukommen. Daß aber die Gedanken nicht die wirklichen Dinge sind, läßt sich leicht zeigen. Denn sonst müßte Alles, was gedacht wird, und wie es von irgend einem Menschen gedacht wird, gerade so in der wirklichen Welt seyn. Dies ist aber ungereimt. Gesezt, Jemand denke sich einen fliegenden Menschen, oder einen auf dem Meere hinfahrenden Wagen, so fliegt deswegen ein Mensch so wenig, als ein Wagen auf dem Meere fährt. Hierzu kommt noch 2) dieser Grund. Wenn das Gedachte wirklich ist, so kann das Nichtwirkliche nicht gedacht werden. Die Folgerung ist einleuchtend, weil entgegengesetzten Dingen entgegengesetzte Prädicate zukommen. Nun aber denkt man sich Vieles, was nicht wirklich ist, z. B. die Scylla und Chimäre. Also wird nicht das Wirkliche gedacht. — So wie das Gesehene deswegen etwas Gesehenes ist, weil es gesehen wird, und das Gehörte deswegen etwas Gehörtes ist, weil es gehört wird, und wir das Gesehene nicht darum, weil es nicht gehört, und das Gehörte, weil es nicht gesehen wird, verwerfen, — indem jeder Sinnengegenstand von seinem eignen Sinne beurtheilt werden muß — so müßte auch das Gedachte, nach der Aussage des Denkvermögens, Wirklichkeit haben, wenn es auch nicht durch das Gesichtorgan gesehen, oder durch das Gehörorgan gehört würde. Wenn sich also Jemand denkt, ein Wagen laufe auf dem Meere, so muß er das für wahr halten, wenn er auch nicht sieht. Allein das ist ungereimt ¹⁹⁾.

19) Sextus loc. cit. §. 77. ὅτι δε αὐτὸ ἢ τὰ τοῦτο ἀγα-

III. Wenn auch das Wirkliche erkennbar wäre, so ist doch die Erkenntniß desselben nicht mittheilbar.

1) Wenn nemlich die äußern Gegenstände sichtbar, hörbar, und überhaupt empfindbar sind, das Sichtbare aber nur durch das Gesicht, das Hörbare nur durch das Gehör,

σταν τε καὶ ἀντιπαρασπόμενον ἔστιν ἀνθρώπῳ, παρακείμενως ὑποδεικνύον. εἰ γὰρ τε φρονούμενα, φησὶν ὁ Ἰσοχρίτης, οὐκ ἔστιν ὅτι, το ὄν οὐ φρονιέται, καὶ πᾶσι λόγῳ. ὡς περὶ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβεβηκέναι εἴη λευκοῖς, καὶ συμβεβηκέναι τοῖς λευκοῖς φρονιέσθαι. οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβεβηκέναι μὴ εἴη οὐκ, καὶ ἀπ' αὐτῆς συμβεβηκέναι τοῖς οὐκ μὴ φρονιέσθαι. §. 78. διότι ὅτι καὶ σωζόν τὴν ἀντιπαρασπόμενόν εἴη, το, εἰ τε φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὅτι, τὸ ὄν οὐ φρονιέται. τα δὲ γὰρ φρονούμενα, προληπτικῶν γὰρ, οὐκ ἔστιν ὅτι, ὡς παρασπόμενα. οὐκ ἔστι το ὄν φρονιέται. καὶ ὅτι τα φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὅτι, συμφανές. §. 79. εἰ γὰρ τε φρονούμενα ἔστιν ὅτι, πᾶσι τα φρονούμενα ἔστι, καὶ ὅτι ἂν τις πᾶσι φρονιέται. ὅτι ἔστιν ἀπ' αὐτῆς. εἰ δὲ ἔστι, φανερὸν. οὐδὲ γὰρ ἂν φρονιέται τις ἀνθρώπων ἢ ἀρματα ἐν πύλαις τρεχόντα, εὐθείως ἀνθρώπος ἔπεται, ἢ ἀρματα ἐν πύλαις τρεχόντα. ὡς τε οὐ τα φρονούμενα ἔστιν ὅτι. 80. πρὸς τοῖς εἰ τα φρονούμενα ἔστιν ὅτι, τα μὴ ὄν οὐ φρονιέσθαι. τοῖς γὰρ ἐναντίοις τα ἐναντία συμβεβηκέναι. ἐναντίον δὲ ὅτι τὸ ὄν το μὴ ὄν. καὶ διὰ τοῦτο πάντως εἰ τὸ ὄν συμβεβηκέναι τα φρονιέσθαι, τὸ μὴ ὄν συμβεβηκέναι τα μὴ φρονιέσθαι. ἀποκρίνεται δὲ ὅτι ταῦτα. καὶ γὰρ Σκυλλὰ καὶ Χιμπίρα καὶ πολλὰ τῶν μὴ ὄντων φρονιέται. οὐκ ἔστι το ὄν φρονιέται. 81. ὡς περὶ τα ὄντα δια τοῦτο ὄντα λεγόμενα, οὐκ ὄντα, καὶ τα ἀκροῦντα δια τοῦτο ἀκροῦντα, οὐκ ἀκροῦνται καὶ οὐ τα μὴ ὄντα ἐκβαλλόμενα, οὐκ οὐκ ἀκροῦνται τα δὲ ἀκροῦντα παραπληροῦνται, οὐκ οὐκ ὄντα. ἔκαστον γὰρ ἐκ τοῦ ἰδίου αἰσθητικῶς, ἀλλ' οὐκ ἐκ αἰσθητικῶς οφείλει φρονιέσθαι οὕτως καὶ τα φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέπειν τα οφείλει, μὴ δὲ ἀκροῦνται τα ἀκροῦντα, ὅτι πρὸς τοῖς οὐκ ὄντων ἀκροῦνται φρονιέται. 82. εἰ οὐ φρονιέται τις ἐν πύλαις ἀρματα τρεχόντα, καὶ εἰ μὴ βλέπει ταῦτα, οφείλει πιστεῦναι, ὅτι ἀρματα ἔστιν ἐν πύλαις τρεχόντα. ἀποκρίνεται δὲ τοῦτο, οὐκ ἔστι το ὄν φρονιέται καὶ καταλαμβάνεται. Aristoteles de Gorgia. Cap. 6. διὸν γὰρ τα φρονούμενα εἴη, καὶ το μὴ ὄν, ἀπ' αὐτῆς μὴ ἔστι, μὴ δὲ φρονιέσθαι. εἰδ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἰ φανερὸν οὐδὲν φησὶν, δεῖ εἰ ἐν τῇ πύλῃ φανῇ πύλαις ἀρματα. πᾶσι γὰρ ἂν ταῦτα εἴη. καὶ γὰρ τα ὄντα καὶ ἀκροῦντα δια τοῦτο ἔστιν, ὅτι φρονιέται ἐκαστον αὐτῶν. εἰ δὲ μὴ δια ταῦτα, ἀλλ' ὡς περὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὄντα ἔστιν, οὕτως μᾶλλον ἢ ὄντα ἢ διαφρονιέσθαι; καὶ γὰρ ὡς περὶ εἰ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδωσιν, καὶ οὕτως πολλοὶ ἂν ταῦτα διαφρονιέσθαι. το οὐ μᾶλλον δὲ τοιαῦτα ἔστι. ποῖα δὲ ταῦτα, ἀδύνατον. ὡς τε καὶ ἔστιν, ἡμῖν γὰρ ἀγνοῦντα ἂν εἴη τα πραγματικά (sic Cod. Lips.)

aber nicht umgekehrt, wahrgenommen werden kann; wie ist es möglich, diese Gegenstände durch ein anderes Mittel einem Andern mitzutheilen? Dieses Mittel soll die Rede seyn; diese ist aber etwas anderes, als die Objecte. Wir theilen also Andern nicht die Objecte, sondern nur die Rede mit. So wie nun ein sichtbarer Gegenstand nicht hörbar werden kann, und umgekehrt, so kann auch ein Object, das etwas außer uns Bestehendes ist, nicht zur Rede werden, also auch dadurch einem Andern nicht mitgetheilt werden. Unsere Sprache bildet sich nach den von außen uns afficirenden, das ist sinnlichen Dingen, z. B. die Ausdrücke von Geschmacksempfindungen und Farben nach den Eindrücken der Güste und der Farben. Dieses vorausgesetzt, stellt uns die Rede nicht das Äußere dar, sondern das Äußere führt uns vielmehr auf die Rede hin. Und man kann nicht sagen, daß so wie das Hörbare und Sichtbare äußere Realität habe, auch die Rede etwas so Reales sey, daß durch ihre Realität die äußeren wirklichen Dinge müßten angezeigt werden. Wollte man ihr auch Realität zugestehen, so ist sie doch von andern realen Dingen sehr verschieden, und sichtbare Körper können auf keine Art mit Worten verglichen werden; beide werden durch ganz verschiedene Organe wahrgenommen. Die Rede kann daher auf keine Weise die Mannichfaltigkeit der äußern wirklichen Objecte anzeigen, so wie auch von diesen keines des andern Natur erklärt. Aus diesen Gründen läßt sich keine Erkenntniß Andern mittheilen 20).

20) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 83. καὶ ἐκ καταλαμβάνοιτο δὲ, ἀναξιοιστον ἕτερον. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστά, καὶ ποικίλως αἰσθητά, ἅπερ οὗτος ὑποκρίνεται, τοιούτων δὲ τὰ μὲν ὁρατά, ὁρᾶται καταληπτά ἐστι· τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοή, καὶ οὐκ ἐναλλαξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἑτέρῳ μνησθῆναι; 84. ὃ γὰρ μνησθόμενον ἐστι, λόγος. λόγος δὲ οὐκ ἐστι τὰ ὑποκείμενα καὶ τὰ ὄντα, οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μνησθόμεν τοῖς πάλιν, ἀλλὰ λόγον, ὡς ἕτερος ἐστι τῶν ὑποκειμένων. Hier ist wieder eine Stelle, wo Sextus sich eine Abweichung, zwar nicht von der Sache, aber doch von den Worten des Gorgias erlaubt hat. Denn wer kann glauben, daß Gorgias sich schon des Kunstworts ὑπο-

2) Doch, wenn man auch, dieser Schwierigkeiten ungeachtet, zugeben wollte, daß man durch Worte wirkliche Dinge ausdrücken und bezeichnen könnte, so entsteht von Neuem die Frage, wie der Zuhörende sich bei den Worten dasselbe denken könne, was der Sprechende denkt? Denn denken sich beide, der Sprechende und der Zuhörende, ein und dasselbe, wie kann ein und dasselbe in mehreren von einander verschiedenen Subjecten seyn? Es würde so nicht ein, es würden zwei Dinge seyn. Allein es ist nicht einmal möglich, daß zwei einerlei denken können; [wäre es auch in mehreren dasselbe, so würde es ihnen doch verschieden vorkommen], da sie so sehr von einander verschieden, und in ganz andern Verhält-

παιμενον, das auch dem Plato wohl noch nicht bekannt war, bedient habe? Was dafür am stärksten beweist, ist, daß sich hier sogar Aristoteles dieses ihm sonst so geläufigen Worte enthalten hat. [κινθαιερ ουν, fährt Gorgias dann bei Sextus fort, το ορατον ουκ αν γενοιτο ακουστον, και αναπαλειν ουτως επι υποκειμεν το ον εκτος, ουκ αν γενοιτο λογος ο ημετερος. 85. μη αν δε λογος, ουκ αν δηλωθειη ιτερον. ογα μην λογος (φησιν) απο των εξωθεν προσπιπτοντων ημιν πραγματος συστασιναι, τοις τε αισθητων. ει γαρ τις του χυλου εχχυρησεως εγγιγεται ημιν ο κατα ταυτης της ποιητης εκφερομενος λογος και εκ της του χρωματος υποκτωσεως ο κατα του χρωματος. ει δε ταυτο, ουκ ε λογος του εκτος παραστατικος εστιν, αλλ το εκτος του λογου μηνυτικον γινεται. 86. και μην ουδε εταρει λεγειν, οτι ου τροπον τα ορατα και ακουστα υποκειται, ουτως και ο λογος οσαυτε δυνασθαι επ υποκειμενον αυτου και οντο; τα υποκειμενα και οσαυτε μηνυσθαι. ει γαρ και υποκειται, φησιν, ο λογος, αλλα διαφερεται των λοιπων υποκειμενων και πλειστω διαφερεται τα ορατα σωματα των λογων. δι' ετερου γαρ οργανου λεγεται οτι το ορατον, και δι' αλλου ο λογος ουκ υπη ενδικομνηται τα πολλα των υποκειμενων ο λογος, ωστε ουδε εκεινη της αλληλων διαδηλοι φυναι.] Wir sehen hier zur Vergleichung die ähnliche Stelle aus dem Aristoteles her: ει δε γνωστα, πως αν τις φασι δηλωσιν αλλοι; ο γαρ εις, πως αν τις, φησι, ταυτο ειποι λογι; η πως αν εκεινο δηλων ακουσαντε γιγνεται μη ιδαναι; ωστε γαρ ουδε η οψις τους φθογγους γιγνεται, ουτως ουδε η ακοη τα χρωματα ακουει, αλλα φθογγους. ει λεγει ο λεγων ου χρωμα, ουδε πραγμα. ει ουν τις μετανοει (Cod. Lips. ο ουν τις μη εννοει) πως ειται παρ' αλλου λεγει η σημειω τι εν ετερου πραγματος εννοησιν, αλλ' η εν μεν χρωμα ιδαναι αυν. (hier ist eine Eüde.) ου λεγει δε χρωμα, αλλα λογος οσαυτε ουδε διανομωται χρωμα αυν, αλλ' οραν, ουδε φωνη, αλλ' ακουαν.

nissen sind. Ein und derselbe Mensch hat nicht einmal in einem Zeitmomente, wie es scheint, einerlei Empfindungen, sondern er empfindet etwas anderes durch das Gehör, etwas anderes durch das Gesicht. Und wenn man seine gegenwärtigen Empfindungen mit seinen frühern vergleicht, welche Abweichungen finden sich dann? Es ist daher kaum möglich, daß ein Mensch irgend einen Gegenstand immer auf dieselbe Weise empfinde. Da sich also der Gegenstand seiner Erkenntniß verändert, wie wird er dasselbe unveränderte Object einem Andern durch Worte anzeigen können ²¹⁾?

Man muß gestehen, daß Gorgias sich der Waffen der Eleaten sehr gut zu seinem Zwecke zu bedienen mußte. Wenn man auch eingesteht, wie man nicht anders kann, daß in diesem Raisonement mehrere Trugschlüsse, die nur bei der ersten Ansicht blenden, vorkommen *), wenn auch vielleicht das Ganze nur ein Denkmal der Eitelkeit ist, we-

21) Den zweiten Grund hat Sextus ganz übergangen. Er findet sich am Ende der Aristotelischen Schrift de Gorgia. *εἰ δὲ καὶ ἐνδεχέσθαι, γινώσκει τὰ καὶ ἀπαγγέλλεται λεγόν. ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷον τὰ ταῦτα ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὐσίᾳ εἶναι. δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐν. εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ ταῦτον, οὐδὲν κοινὸν μὴ ὁμοίαν φαινεσθῆαι αὐτοῖς, μὴ παντὶ ὁμοίαις ἐκείνοις οὐσίᾳ, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἰ τι ἐν τοιούτου εἴησαν, μὲν οὐ δύο εἶναι. φησὶται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὁμοίᾳ αἰσθάνομενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερον τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὀφεί, καὶ οὐν τὰ καὶ παλαι διαφορῶς. ὥστε σχολὴν ἄλλο παν ταῦτο αἰσθάνοται. οὕτως οὐκ ἔστιν ἐν τι γινώσκον. Die Gedanken sind oben so gut, als es sich bei einem so verdorbenen Texte thun ließ, ausgedrückt werden. Uebrigens überzeugt uns eine nachfolgende Stelle, sowohl daß dieses Gorgias Behauptung war, als daß er auch nur zwei Gründe für den dritten Hauptsatz aufgestellt hatte, *οὐδὲν ἂν αὐτὸ ἕτερον δηλωσάμεν, διὰ τὰ τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λεγτά, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἕτερον ταῦτο ἐννοεῖ.* [Der Schluß bei Aristoteles heißt in der Uebersetzung vielmehr: So ist also nichts erkennbar, und keiner kann etwas dem andern deutlich machen, weil die Dinge nicht auszusprechen sind, und niemand dasselbe, was der andere denkt.*

Zus. d. S.]

*) Schon Aristoteles hat im 6ten Cap. der angeführten Schrift auf einige dieser Sophismen aufmerksam gemacht; nach ihm Liedemann *Beiß d. spekul. Philos. S. 363 f.*

Z. d. S.

thes sich der berühmte Sophist selbst setzte *); so kann man doch auf der andern Seite nicht leugnen, daß die stärksten Gründe, die sich damals gegen die Möglichkeit einer realen Erkenntniß vorbringen ließen, hier zusammen gestellt sind. Die Hauptschwierigkeit liegt in der Bestimmung des Verhältnisses und des realen Zusammenhangs zwischen den Gegenständen und Vorstellungen; eine Schwierigkeit, die aber hier nicht vollständig entwickelt, sondern nur angedeutet ist. Man findet daher auch nicht, daß die folgenden Denker darauf besonders Rücksicht genommen haben. Was die übrigen Schwierigkeiten, vorzüglich die Entstehung und das Wesen der empirischen Gegenstände betrifft, so hat Gorgias nichts Neues darüber gesagt, sondern nur die Gründe der Skeaten wiederholt.

Gorgias wurde durch sein Raisonnement gegen die reale Erkenntniß unstreitig weit mehr Aufmerksamkeit erregt, und dadurch andern Denkern mehr Veranlassung zu neuen Gesichtspuncten gegeben haben, wenn er denselben nicht so manche Scheingründe und Trugschlüsse eingemischt hätte. Denn indem jeder denkende Kopf diese Schwächen leicht entdeckte, so hielt er auch die ganze Schlußreihe für entkräftet, und achtete weniger auf die darin enthaltenen Schwierigkeiten, welche keinesweges leicht aufzulösen waren. Die Hauptursache aber, warum dieses Raisonnement nicht mehr Aufsehen erregte, ist ohne Zweifel diese, daß hier gegen die Erkenntniß disputirt wird, ohne daß vorher der Begriff derselben untersucht und vollständig bestimmt ist **).

*) So dürfte man wenigstens schließen, wenn man die Stellen Platon's über Gorgias berücksichtigt; denn überall legt der platon. Gorgias den meisten Werth auf Ueberredungskunst. Vgl. Phileb. p. 58 A. *ὡς ἡ το πειθεῖν πολὺ διαφέρει πρὸς τὸν πᾶντα γὰρ ἐφ' αὐτῇ δοῦλα δὲ ἐκονταί.* Vgl. Gorg. p. 451 D. Phaedr. p. 267 B. M. d. S.

**) Daß Gorgias' sophistisches Raisonnement allerdings Aufmerksamkeit erregt hat, zeigt sich, wenn nicht schon aus der Verbreitung und Aufbewahrung seiner Schrift bis in spätere Zeiten, doch wenigstens darin, daß Plato und Aristoteles auf dasselbe Rücksicht genommen haben. M. d. S.

Uebrigens enthält auch dieses Bruchstück unverkennbare Femeise von den Fortschritten des menschlichen Verstandes. Wir könnten zuerst hieher die ausdrückliche Erwähnung des Satzes vom Widerspruche rechnen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß Sextus dadurch die Stärke der Schlüsse habe bemerklicher machen wollen. Aber mit größerem Rechte darf man die Unterscheidung der Vorstellungen von den Objecten, und der Vorstellungen von den Worten dem Gorgias als Verdienst anrechnen; eine Unterscheidung, die von sehr wichtigem Einflusse für das wissenschaftliche Fortschreiten der Philosophie war, und in der folgenden Epoche manche schätzbare Untersuchung veranlaßte.

Ungeachtet aber Gorgias, nach diesem Räsonnement, mehr als Skeptiker, jede Aussicht auf reale Erkenntniß dem menschlichen Verstande abschnitt, so war er doch gegen alle Erwartung ein Dogmatiker, indem er vorzüglich des Empedokles Behauptungen in Griechenland verbreitete. So trug er nach diesem Philosophen eine Theorie der Farben vor²²). Und welchen dogmatischen Dünkel setzt nicht die Herausforderung voraus, daß er jede aufgeworfene Frage auf der Stelle beantworten wolle? Wenn es scheinen dürfte, als habe er mehr Bescheidenheit besessen, als die übrigen Sophisten, weil er über sie spottete, daß sie als Unwissen jede Kunst und Wissenschaft, die man verlangte, zu lehren, ja selbst die Menschen klug und tugendhaft zu machen versprochen; da er hingegen die Kunst der Beredtsamkeit für das Einzige ausgab, was er so in seiner Gewalt habe, daß er es Andern mittheilen könne²³), so muß man nicht verges-

22) Plato Meno Vol. IV. p. 340. (ed. Steph. 76 B.)

23) Plato Meno l. I. p. 380. (ed. Steph. p. 95 C.) καὶ Γοργίον μάλιστα, ὃ Σωκράτης, τὰντα ἀγαπᾷ, ὅτι οὐκ ἂν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπάρχονμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελά, ὅταν ἀκούσῃ ὑπάρχονμενον. ἀλλὰ λέγειν δύσται δὲν ποιεῖν δεινός. [Vgl. die Anm. S. 467. Ne non von Larissa nehmlich wird selbst als Schüler des Gorgias angeführt, von dem er nach Plato (Meno p. 70. vgl. p. 71.) die Kunst empfangen habe ἀρχὴν οἶον ἢ ἐκ τῶν ἀνδρῶν. Eben so Polus von Agrigent, der sich auch vornehmlich der

sen, daß nur Rivalität ihm diese Sprache eingegeben hatte, welche unter dem Schein von Bescheidenheit alle die Erwartungen verhielte, welche die Sophisten zu erregen pflegten. Denn die Kunst der Beredsamkeit begriff ihm alle andere Künste und Wissenschaften ²⁴).

Um eben diese Zeit (86 Dhm.) *) lebte Prodicus (Prodikos) aus Keos **) (nicht Chios), der durch seine Dichtung, die Wahl des Herkules, so berühmt worden ist ***). Er las sie öffentlich in Theben und Lacedaemon vor, und erhielt an beiden Orten, am meisten aber am letzten, den ausgezeichnetsten Beifall. Er konnte indessen

Redekunst widmete; vgl. Plat. Phaedr. p. 267C. und ist in Phaedr. p. 243 f. Gorgias p. 448 sq. Nach demselben Dialog preist er den macedonischen Tyrannen Archelaus glücklich (Gorg. p. 471.) und Sokrates behandelt ihn als einen unreifen und vorlauten Jüngling. [Zus. d. F.]

24) Cicero de inventionis I, c. 5. Gorgias Leontinus, antiquissimus tunc rhetor, omnibus de rebus oratorem optime dicere existimavit. (Vgl. oben meine Anmerk. * zu S. 471 u. 483.)

*) Der ganzen Stellung wegen hätte der Verf. hier den Protagoras folgen lassen, welcher die Reihe der sich ausdrücklich so nennenden Sophisten beginnt, und der auch von Plato in dem von ihm benannten Gespräche als der bedeutendste (σοφιστῶν ἀρχηγός) eingeführt wird. Vgl. 309 D. A. d. F.

**) Plat. Protag. p. 339 D. wo er Landmann des Simonides genannt wird, auf dessen Lehre Sokrates daselbst auch des Prodikos Weisheit zurückzuführen scheint. Als Lehrer der Staatsklugheit wird dieser ältere Sophist oft mit Protagoras zusammengestellt (z. B. von Plato de rep. X, p. 600 C. f.) dessen Schüler er auch nach Euidas seyn soll, obwohl man nach der vorhin angeführten Stelle des Plato etwas Anderes annehmen möchte. Daß er öfters die politischen Angelegenheiten seiner Landsleute in Athen besorgte, und daselbst zugleich lehrte, erhellt auch aus Hipp. mai. p. 282 C. Auch Sokrates hörte seine Vorträge nach Plato und nennt sich (Protag. p. 341 A. Charmid. p. 163 D.) seinen Schüler in der Sprachkunde. A. d. F.

***) Von dieser im Alterthum gefeierten Prunkrede (ἐκδοκὴς; vgl. Bayle unter Prod.) Herkules am Schwerwege, welche auch den Titel αἰῶν gehabt haben soll (Scholiast ad Aristoph.) ist uns ein Stück bei Xenophon (Mem. Socrat. II, 1. §. 21.) aufbewahrt worden. Vgl. Plat. sympos. p. 177 B. Plato (Protag. p. 339 D.) scheint den Prodicus wegen des Inhalts dieser Rede mit Simonides zusammenzustellen. A. d. F.

die Tugend besser schildern, als ausüben; denn er war sehr gewinnstüchtig und ein großer Wollüstling ²⁵). Er schrieb gleich andern Sophisten von der Natur ²⁶).

Prodicus hatte das Eigenthümliche, daß er die Bedeutungen der sinnverwandten Worte in der griechischen Sprache zu unterscheiden und zu bestimmen suchte ²⁷). Gewiß ein sehr nütliches Unternehmen, welches auch für die Philosophie hätte heilsam werden können, wenn ein Mann mit philosophischem Geiste daran gearbeitet hätte. Allen Prodicus scheint fürs erste sein Nachdenken nur auf den Umfang von Worten aus dem gemeinen Leben eingeschränkt zu haben. Und dann setzt diese Arbeit einen Vorrath genau bestimmter Begriffe voraus, wenn sie gelingen soll, woran es damals noch sehr fehlte. Auch besaß Prodicus, wie uns dünkt, bei weitem nicht den philosophischen Geist, den logischen Scharfsinn und die feine Beurtheilungskraft, um sich dazu selbst den Weg zu bahnen. Seine Wortunterschiede sind oft gesucht, und mehr spitzfindig, als scharf, und die Anwendung solcher Unterscheidungen bei allen Gelegenheiten pedantisch. Plato

25) Philostratus vit. Sophistar. p. 483 sq. 496 und 500. Scholias ten ad Aristophan. Nubes v. 360. Nach eben diesem Schriftsteller (Praefat.) wäre Prodicus noch eher berühmter gewesen, als Gorgias; denn er sagt, dieser hätte aus Rivalität gegen jenen angefangen, für Geld zu lehren. [Beideres widerspricht der Stelle des Plato Hipp. mai. XI, p. 7. Steph. p. 282 D. Gewinnstucht und Weichlichkeit scheint ihm übrigens auch die Stelle in Platons Protagoras p. 315 C. vorzuwerfen. Vgl. Heindorf ad h. l. Zus. d. P.]

26) Cicero de oratore III. c. 32.

27) Plato Euthydem. III. Vol. p. 17. (Steph. p. 277 E.) πρῶτον γὰρ, ὡς φησὶ Προδικός, περὶ ὀνομάτων ὁμοειδῶν μαθεῖν δεῖ. Er hielt darüber eine Vorlesung für 50 Drachmen. Plato Cratyl. III. Vol. p. 231. (Steph. 384 B.) [S. Bayle not. B. unter Prodicus. Was seine Lehre über die Nichtigkeit, oder den richtigen Gebrauch der Worte anlangt, so ist sie wohl nicht auf die Unterscheidung der sinnverwandten Worte zu beschränken. Sonst soll er nach dem Platon. Sokrates (Phae. l. p. 267 B.) sich auch gerühmt haben, er habe das rechte Maas der Reden erfunden. Zus. d. P.]

findet daher oft Gelegenheit, über diesen Sophisten zu spotten²⁸⁾.

Gewöhnlich wird Prodicus auch unter die Atheisten gerechnet. Allein dieser Vorwurf ist nicht völlig erwiesen. Denn seine Behauptung, die Menschen hätten die Sonne, den Mond, die Flüsse und Quellen, und überhaupt was für das menschliche Leben sehr wohlthätig ist, zu Göttern gemacht, beweist noch gar nichts für des Prodicus Unglauben²⁹⁾. Es ist zum Theil eine richtige Bemerkung, daß das Gefühl der Dankbarkeit für die wohlthätigen Einrichtungen der Natur in einem Zeitalter, wo der Verstand noch ungebildet war, zur Vergötterung mancher Naturgegenstände Veranlassung gegeben hat, und die Geschichte bestätigt sie. Prodicus beruft sich selbst auf die Vergötterung des Nils bei den Aegyptern. Kein Schriftsteller hat aber gesagt, daß Prodicus selbst geglaubt oder gelehrt habe, der Glaube an Götter sey einzig und allein aus dem Gefühle der Dankbarkeit *) entsprungen. Vielleicht könnte aus der Nachricht des Suidas,

28) Plato parodirt ihn im Protagoras Vol. III. p. 141. (Steph. 337 B.) in einer Anekdote, welche mit lauter unbedeutenden Wortunterscheidungen angefüllt ist, z. B. *μυφισαφειν* und *εφισιν*; *ευδοκμειν* und *επαινεσθαι*; *ηδεσθαι* und *ευφρανεσθαι*. In eben diesem Dialoge p. 185. (St. 358 A.) führt Plato die subtilen Distinctionen der Wörter *ηδον*, *τερπνον* und *χαρτον* an. [Arist. Top. II, 6. Vgl. Meno p. 75 E. Wahrscheinlich trifft bei Plato Ironie auch hier nur die Ausartung; in der Stelle, wo er den Prodicus das *χαλκον* des Simonides mit *κακον* gleichbedeutend nehmen läßt, ist diese Ironie wohl zu weit getrieben. Vgl. Aft Leben des Plato S. 72 f. Zuf. d. S.]

29) Cicero de Nat. Deor. I. c. 42. Quid? Prodicus Caus? qui ea, quae prodeissent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 18. vgl. 52. *Προδικος* *Καιος* *ηλιον*, *φηναι*, *και* *σαληννην*, *και* *ποταμους*, *και* *κηρας*, *και* *πυθολον* *παντα* *τα* *ωφελουντα* *τον* *βιον* *ημων*, *οι* *παλαιοι* *θεους* *νομισαν*, *δια* *την* *απ'* *αυτων* *ωφελειαν*, *καθ'απερ* *Αιγυπτιας* *τον* *Νιλον*.

*) Richtiger: der wohlthätigen Einwirkung der Naturgegenstände.
X. d. S.

Prodicus sey als Versüßer der Jugend mit dem Tode bestraft worden ³⁰⁾, etwas geschlossen werden, wenn nur dieses Factum, von welchem kein älterer Schriftsteller etwas weiß, historisch glaubhafter wäre.

Aeschines führt noch eine Rede des Prodicus über das menschliche Leben an, in welcher er mit vieler rhetorischen Kunst alles Elend, alle Plagen und Mühseligkeiten, die den Menschen von seiner Geburt an begleiten, schildert, und daraus den Schluß zieht, das Leben sey kein wünschenswerthes Gut. Auch wird daselbst folgender Trostgrund gegen den Tod angeführt: Der Tod trifft weder die Lebenden noch die Verstorbenen; denn die Lebenden haben nichts mit dem Tode zu schaffen, und die Verstorbenen sind nicht mehr ³¹⁾. Prodicus muß dieses aber nicht mit eigener Ueberzeugung gesprochen haben, denn er liebte nur zu sehr den Sinnengenuß. Es läßt sich daher auch nicht entscheiden, ob er den Tod für wirkliche Vernichtung gehalten habe. Es war wohl nichts weiter als eine Paradoxologie, wenn er das Leben als das größte Unglück, und den Tod oder das Nichtseyn, als das Wünschenswertheste für den Sterblichen darstellen wollte. Dergleichen Declamationen konnten auf keinen Vernünftigen eine Wirkung hervorbringen. Man kann darüber nicht besser urtheilen, als Axiochus, den der schalkhafte Sokrates mit solchen Gründen auf dem Krankenlager beruhigen wollte ³²⁾. „Das ist

30) Suidas sub v. Prodicus: *ἱερὸν Ἀθήναις κορυβιον πιων, ἀπεθανὼν ὡς διαφθειρὼν τοὺς νέους.*

31) Axiochus Vol. IX, der Platonischen Werke p. 185 sq. (Steph. p. 369B.) *ὅτι ὁ θάνατος οὐτε περὶ τοὺς ζῶντας ἐστίν, οὐτε περὶ τοὺς μετελλασσομένους — ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἐστίν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσὶν ὥστε οὐτε περὶ σὲ νῦν ἐστίν, (οὐ γὰρ τέθνηκας) οὐτε, εἰ τι παθῶς, ἵσταται περὶ σέ. σὺ γὰρ οὐκ εἶπες.*

32) Axiochus l. l. p. 191 sq. (p. 369D.) *σὺ μὲν ἐκ τῆς ἐπιπολαζούσης τι νῦν λειψήμενος τι σοφὴν ταῦτα εἰρημίας, (ἐκείθεν γὰρ ἐστίν ἡδὴ ἡ φλυσιολογία, πρὸς τὰ μετράκια διακκοσμημένη). εἰ μὲν δὲ ἡ στερησις τῶν αγαθῶν τοῦ ζῆν λυπεῖ, πᾶν πιθανώτερον; τούτων λόγους ἀρετὴν προτιήσῃς, ὡς Σωκράτης, οὐκ ἐπαίει γὰρ ὁ*

Weisheit aus der, jetzt Mode gewordenen Philosophie, die mit ihren Declamationen nur Jünglinge blenden kann. Mich betrübt der Verlust der Güter dieses Lebens, Sokrates, wenn du mir auch noch scheinbarere Gegengründe, als diese sind, vortreibst. Denn der Verstand, der sich zu solchen Kunstleien der Rede verirrt, hat keinen Begriff davon. Diese schönen Sachen streifen kaum an der Seele vorbei, sie führen nicht auf den Weg der Wahrheit, sondern verlieren sich nur in prunkvollen Reden. Das Herz beruhigt sich nicht bei Sophismen; es verlangt vielmehr eine kräftigere, auf das Innere wirkende Arznei *).

νοῦς, ἀποπλανημένος εἰς κενεῖας λόγων, οὐδὲ ἀπύεται ταῦτα
τῆς ὁμοχρείας, ἀλλ' εἰς μὲν πομπὴν καὶ ῥημάτων σφαιροῦσιν ἀν-
τι-, τῆς δὲ ἀληθείας ἀποδύ. τὰ δὲ παθήματα σοφισμάτων οὐκ
πύχεται, μόνους δὲ ἀρκυται τοὺς δυναμένους καθύπευθε τῆς
ψυχῆς.

- *) Unter die ältern und bedeutendern Sophisten gehört noch der gelehrte, Geschichts- und Alterthumskundige, Kunst- und Gedächtnisreiche Hippias, wie ihn Schleiermacher (Platos Werke I. S. 217) nennt. Von diesem Hippias, der, aus Elis gebürtig, mehrere Gesandtschaften übernahm, sich bei den olympischen Spielen rühmte, er habe Alles, was er an sich trage, mit eigener Hand verfertigt (Hipp. min. p. 368 C. vgl. Cic. de orat. III. c. 32. Pausan. V. 25.) der sich erbot, eine Prunkrede über jeden aufgegebenen Gegenstand zu halten und auf alle Fragen zu antworten (Hipp. min. p. 363 C.) und dessen Eitelkeit, Dünkel und Prachtliebe endlich aus der Art, wie ihn Plato im Protagoras (p. 315 C. vgl. Hist. Leben des Plato S. 73.) einführt, hervorschimert, ist bekannt, daß er sich besonders mit Naturkunde beschäftigte (was auch aus der angeführten Stelle des Protagoras so wie Hipp. min. p. 367 E. Hipp. mai. p. 285 B. f. zu erhellen scheint) und die Elementarkünste lehrte (Hipp. mai. p. 285 C. Protag. p. 318 D. sq.) Hierher gehört besonders, daß er der Natur das Gesetz entgegensetzte, mit Verachtung des letztern. Dies erhellet nicht nur aus den ihm beilegelegten Worten in Plato's Protagoras p. 337 D. το γὰρ ὁμοίον τῇ ὁμοίᾳ φύσιν εὐγενεῖς εἶναι, ὃ δὲ νόμος τυραννικός ἐστὶν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ κατὰ τὴν φύσιν βιάζεται, sondern auch aus Xenoph. Mein. IV, 4. §. 14. wo Sokrates ihn deshalb zurechtweist. Im Uebrigen aber dürfen wir dem Begriffe, welchen die mit seinem Namen betitelten satyrischen Gespräche von seiner Unwissenheit und Unbeholfenheit geben, nicht folgen; da eben diese Schilderung dem großen Rufe dieses Sophisten so sehr widerstreitet, daß man daher einen Zweifel gegen ihre Echtheit genommen hat.

H. d. P.

Nicht weniger berühmt war Protagoras aus Abdera *). Gewöhnlich wird er für einen Schüler des Demokrit gehalten; da aber die Zeitrechnung nicht damit zusammen stimmt, weil Demokrit gleichzeitig, vielleicht auch noch jünger war, als er, so kann diese Behauptung nicht bestehen. Weit wahrscheinlicher hält ihn Niedemann für einen Schüler, oder wenigstens Anhänger des Heraklit ³³). Er gab sich selbst zuerst den Namen eines Sophisten. (S. oben S. 467 f.) Während seines Aufenthalts in Athen und auf seinen Reisen in Griechenland und Sicilien sammelte er sich durch seine Declamationen große Summen Geldes **), und wurde vierzig Jahre lang mit Ehren überhäuft. Aber endlich wurde er (92 Olymp.) als ein Gottesleugner von Athen verbannt, und als er vor den athenensischen Schiffen immer auf der Flucht war, und sich auf einem kleinen Fahrzeuge von Epikurus nach Sicilien, oder eine andere Insel wollte übersetzen

*) Plato rep. p. 600 C. Die zweite Angabe des Diogenes, daß er aus Erjos gewesen, hat das ganze Alterthum gegen sich.

A. d. S.

33) Diogenes Laert. IX, §. 50. Philostratus de Sophistia lib. 1. c. 10. Niedemann Geist der speculat. Philos. 1. B. S. 351. [Auch Gell. noct. att. V, 3. erzählt, daß Demokrit des Protagoras Verstand beim Holztragen erkaufte habe; und Athenaeus deipnosoph. VIII. eben so, nach einem Briefe des Epikur. Zuerst hat Meiners a. a. O. II, 174. dagegen chronologische Zweifel erhoben. Sey dieß auch dahingestellt, so würden wir doch Protagoras, seiner Lehre nach, mit größerm Rechte zu den spätern Heraklitern, (S. oben S. 272.) oder heraklitisirenden Sophisten (S. Alt Leben des Plato S. 267) rechnen, welche des Heraklit Lehre sophistisch deuteten (S. oben m. Anmerk. zu S. 272.), wobei wir nur an die von Alt S. 139 angeführten Stellen erinnern, in welchen der unten zu erklärende Ausdruck des Protagoras: „der Mensch sey der Maassstab aller Dinge,“ mit dem Principe des Heraklit von dem Flusse der Dinge zusammengestellt wird.

A. d. S.

**) Nach Platos Protagoras (p. 319 A.) ließ er sich zuerst für seinen Unterricht in der Tugend und Vollkommenheit bezahlen; dem widerstreitet aber, was Sokrates im Alcibiades II. p. 119 A. vom Zeno anführt. Aristoteles Eth. Nicomach IX, 1. berichtet, er habe seine Schüler selbst das Honorar bestimmen lassen, nach dem Werthe des Gelehrten.

A. d. S.

lassen, ertrank er in dem 76. Jahre seines Alters *). Auch seine Schriften wurden in Athen öffentlich verbrannt **). Diese Behandlung hatte Protagoras wegen seiner, wie es scheint, ehrlich gemeinten Zweifel nicht verdient, wenn er auch einen noch so bösen Charakter gehabt hätte ***). Auch Protagoras besaß nicht gemeine philosophische Kenntnisse, und vielen Scharfsinn. Indessen war doch die Beredtsamkeit ****) seine größte Stärke. Die Abderiten charakterisirten daher ihre beiden gelehrten Mitbürger Demokrit und Protagoras sehr treffend, und besser, als man es von den Abderiten erwarten konnte, indem sie jenem den Beinamen φιλοσοφία, diesem aber den Namen λόγος ga-

*) Nach Andern im 68ten, (Diog. L. IX, 53.), wobei zu bemerken ist, daß die Stelle im Menon p. 91 D. mit den Angaben im Protagoras p. 317 C. und 320 C. nicht recht übereinstimmen will. S. A. st. Leben des Plato S. 75 f. Mit Pericles wird er noch zusammengebracht in der Anekdote, daß beide einen ganzen Tag auf die Beantwortung der Streitfrage verwendet, ob der Wurfspeer, oder der ihn Werfende, oder der Urheber des Wettstreits Ursache des Todes eines Mannes sey, welches ein Wettkämpfer gegen seinen Willen getroffen hatte. S. Plutarch in Pericle T. I. p. 172.

34) Plato Protagoras III. Vol. p. 101. (St. 317 B.) 166. (p. 349. A. ed. St.) Hippias maior. Vol. XI. p. 7. Meno IV. Vol. p. 572. 373. (p. 91 D. sq.) Diogenes Laert. IX, §. 52. 55. Cicero de natura Deor. I, c. 23. Philostratus lib. I. de Sophistis p. 494. Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX, §. 56 sq. (S. unten Anmerk. 49.) Sextus führt eine Stelle aus den Sitten des Simon über die letztere Begebenheit an, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen können.

— — — αἷς καὶ μεταπιστα σοφιστῶν
οὐτ' ἀλιγυγλῶσαι οὐτ' ἀσκοπεῖν οὐτ' ἀνιλεῖν
Προταγόρη. εἰδὼν δὲ τερρὴν ὑγγραμματα θῆναι,
ὅτι θεοὺς κατεγραψ' οὐτ' εἰδέναι, οὐτε δύνασθαι
ἑλποῖαι τίνας εἶναι καὶ δεινὸν ἀθροῖσθαι,
πᾶσαν ἔχων φυλακὴν ἐπισκεπτοῦς το μὲν οὐ οἷ
χρυσίμῃ, ἀλλὰ φυχῆς ἐπεμύετο, σφραγὶς μὴ οὕτως
Σωκρατικὸν πινὼν ψυχρὸν ποτὶν αἶδα δύγ.

**) S. unten Anmerk. 49.

****) Die Fertigkeit, über einen Gegenstand kurz oder ausführlich zu sprechen, wird ihm b. Plato (Protag. p. 334 E. p. 335 B.) dem Rufe nach beigelegt; ferner ἀφθοόπεια γὰρ τις καὶ ἀλλὰ πολλὰ καὶ καλὰ Phaedr. p. 267 C.; und Cic. Brut. XII. schreibt ihm rerum illustr-

ben ²³⁾. Er hatte mehrere Schriften abgefaßt über verschiedene Gegenstände ²⁴⁾, unter andern auch von den Göttern, und von der Streikunst, von denen aber wenig bekannt und erhalten worden ist, was sich ohne Zweifel daraus erklären läßt, daß sie in Athen waren verbrannt worden. ²⁵⁾

Durch nichts war Protagoras, in so weit er für die Geschichte der Philosophie gehört, so berühmt, als durch seine Gedanken über die menschliche Erkenntniß, welche, so weit sich von denen des Gorgias anfänglich zu entfernen schienen, doch zuletzt auf dasselbe Resultat hinführten. Gorgias behauptete nemlich: Es gibt keine reale Erkenntniß; Protagoras hingegen sagte: alles, was sich der Mensch vorstellt, ist für ihn wahr. Anstatt die bloße Subjectivität der Vorstellungen zu behaupten, verwandelte er diese mit solchen Bestimmungen in objective Realität, daß alle objective Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntniß selbst aufgehoben wurde ²⁶⁾. Diese Behauptung

um disputationes zu, quae nunc communes appellantur loci. Doch scheint ihm dialektische Werthsamkeit eben so sehr, als die oratorische ehen gewesen zu seyn. Nach Schleiermacher (Platons Werke I, 1. S. 233.) ist auch der Rhythos im Protagoras p. 320 C. f. nach Inhalt und Form ihm nachgebildet. K. d. F.

35) Aelianus Var. Hist. IV, c. 20. Diogenes Laert. IX, §. 50. verwechselt den Demokrit mit dem Protagoras, wenn er von dem letzten sagt: *εκατέρω δὲ σοφία*. [Für Aelian's Angabe stimmt auch Euidas, der von Protagoras sagt man habe ihn *λογος εμμισθος* genannt. Zus. d. F.]

*) Nach Diog. L. IX, 55. vgl. Sophist. p. 232 D. waren sie dialektischen und rhetorischen, ethischen und praktischen, und naturwissenschaftlichen Inhalts. Die Schrift über die Götter erwähnt Diogenes IX. 54. Ist schreibt ihm (leben Platon S. 267.) eine besondere Schrift, *αληθεία* betitelt, zu; was durch die von ihm angeführten Stellen, in welcher von der Wahrheit des Protagoras die Rede ist, (Cf. Schol. ad Theaet. p. 161 C.) Wahrscheinlichkeit gewinnt. K. d. F.

23) Dieß gilt nur von der Schrift über die Götter; denn noch Plato benutzte die Schrift von den Entgegensetzungen und andere seiner Schriften. Euseb. praep. XIV. c. 3. Diog. L. IX, 57. 51. K. d. F.

36) Aristoteles Metaphysicor. IV, (al. III.) c. 6. *εστι δ' ἀπο της αυτης δοξης και ο Ηρωταγορου λογος; και αναγκη ομοιωσ αυ-* Tennemanns G. d. Phil. I. Xp. J i

wählte Protagoras wahrscheinlich, weil sie seiner ganzen Individualität angemessen war, und der Kunst eines Rhetors stelen Spielraum ließ. *) Er konnte vermöge derselben behaupten und bestreiten, was er wollte. Indessen kann man nicht leugnen, daß die Uebersicht und die Vergleichung aller damaligen Philosopheme kaum ein anderes Resultat zuließ, als allen Vorstellungen, als Vorstellungen, daß heißt, als subjectiven Bestimmungen, gleiche Ansprüche auf Wahrheit einzuräumen. Denn bei dem angefangenen und noch

τοὺς μὲν οὖν εἶναι ἢ μὴ εἶναι. αὐτὰ γὰρ τὰ δοκούντα πάντα εἶναι ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀναγκὴ πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. πολλοὶ γὰρ ταῦτα ἐκείναι, ὑπολαμβάνουσιν, ἀλλήλοις καὶ τοὺς μὴ ταῦτα δοξαζοντας ἐαυτοὺς διδάσκειν νομίζουσιν· ὥστ' ἀναγκὴ το αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (Bergl. IV, c. 4. Ἐπεὶ δὲ ἀληθεὶς αἱ ἀντιφασεῖς ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πρὸς αἱ, ὁρῶν ὡς ἅπαντα εἶναι ἐν. εἶναι γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριηρὴς καὶ τοσούτος καὶ ἀνθρώπος, καὶ κατὰ πάντας τὴν κατὰφασιν ἢ ἀποφασιν ἀνδεχταί, καθάπερ ἀναγκὴ τοῖς τοῦ Ἱπποκράτους λόγους λέγουσιν κ. τ. λ. Uebrigens muß bemerkt werden, daß dies Folgerungen sind, welche sich aus dem nachher angeführten Aussprüche des P. ergaben. Zus. d. P.)

- *) Aristoteles setzt auseinander Met. IV, 5. daß die Lehre derjenigen, welche überhaupt behaupten, das selbe sey und sey nicht, was nach einigen IV, 3. auch Heraclitus Meinung seyn solle, (Bergl. oben S. 271.) und die Lehre derer, welche behaupten, Alles sey wahr, womit er den Protagoras und seine Anhänger meint, auf eine hinauskommen und daß beide mit einander stehen und fallen. Bgl. auch XI. (de V. XII.) 5. Doch unterscheidet er in Hinsicht des Ursprungs dieser Lehren, (IV, 5.) diejenigen, welche durch Zweifel zu einer solchen Ansicht gelangt, und also im Irrthum seyen, von denjenigen, welche nur des Redens wegen sprechen (λογὸν χάριν λέγουσι), und die man daher auch wieder auf diesem Wege widerlegen müsse, und darauf wendet er sich zur Kritik des Demokrit, Anaxagoras, Empedokles und Heraclitus; färgert aber rehet er von denen die bloß den Zweck der Rede vor Augen haben, und sagt (IV, 6.) sie müßten nicht sagen, das Erscheinende sey, sondern nur: das Erscheinende sey dem, welchem es erscheine und so wie es erscheine — denn sonst würden sie sich widersprechen. (ὅτι καὶ φερόμενος τοῖς τῶν βίαν ἐν τῇ λογῇ ζήτουσιν, ἅμα δὲ καὶ ὑπερὶ λόγον ἀξιόμας, ὅτι οὐ τὸ φερόμενον εἶναι, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἢ φεῖναι καὶ ὅτι φανταί καὶ ἢ καὶ ὡς. ἐν δὲ ὑπερὶ μὲν λόγον, μὴ οὐτὶ δ' ὑπερὶ, συμπεπταται αὐτοῖς ταῦτα ταχὺ λεγόν κ. τ. λ.) Es ist aber wohl kein Zweifel, daß damit die Lehre des Sophisten gemeint sey, da Aristoteles auch anderwärts z. B. Met. I, 5. diesem die Behauptung beilegt: Alles existire nur in der Wahrnehmung. H. d. P.

lange nicht beendigten Streite der Vernunft und Erfahrung, und da selbst der Begriff von der Erkenntniß noch nicht einmal logisch bestimmt war, sondern das Erkennen bald mit dem bloßen Denken, bald mit dem Empfinden verwechselt wurde, war kaum eine andere als einseitige Ansicht und Entscheidung aller die Erkenntniß betreffenden Fragen zu erwarten, so, daß man bald der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu wenig, oder zu viel einräumte. Protagoras hatte unstreitig das für sich, daß jeder Mensch seine Vorstellungen für wahr, und indem er sich seines Vorstellens bewußt ist, auch das Vorgestellte, für den gegenwärtigen Augenblick zum wenigsten, für Realität hält, und daß man von den Dingen nichts, außer dem, was man sich von ihnen vorstellt, weiß. Anstatt nun eben deswegen das Object von der Vorstellung zu unterscheiden, was schon Demokrit und Gorgias gethan hatten, identificirt Protagoras beide, und macht die Vorstellungen dadurch zu den vorgestellten Dingen. Er konnte dann keinen Unterschied zwischen ihnen machen, sondern mußte sie alle für gleich wahr halten.

Seinen Hauptgedanken drückte er so aus: Der Mensch ist der Maasstab (oder der Richter) aller Dinge, die ihm vorkommen oder erscheinen; der Maasstab des Wirklichen, in so fern er sich es vorstellt, des Nichtwirklichen, in so fern er sich dasselbe nicht vorstellt 37). Für jeden Men-

37) Plato Theaetetus Vol. II. p. 68. (ed. Steph. p. 152. A.) παντων χρηματων μετρον ανθρωπον ειναι: των μεν οντων ως εστι, των δε μη οντων, ως οκν εστι. Cratylus Vol. III. p. 234. 24. (p. 386. A. 24.) ὡςπερ Πρωταγόρας εἶπε, λέγων παντων χρηματων μετρον ειναι ανθρωπον, ως αρα οια ην εμοι φαινηται τα πραγματα ειναι, τοιouta μεν εστιν εμοι, οίτι δ' αν σοι, τοιouta δε. (Vgl. p. 386. C.) Sextus Empiricus Hypotyp. Pyrrh. I. §. 216. [wo Sextus, wie Diogenes L., sich an die Worte des Theaetetus zu halten scheint, und, in seiner Terminologie, erklärend hinzusetzt: μετρον μεν λεγον το κριτηριον] adversa. Mathem. VII. §. 60. [Hier wird erklärend hinzugesetzt: επει παντας τις φανταστας και τις δοξας αληθεας υπαρχειν και των προς τι ειναι των αληθειαν, οια το παν το φαναι η δοξαν τιτι ευθεως προς

schon ist das wirklich, was er sich vorstellt; außer dem Vor-
gestellten gibt es nichts Wirkliches, und was sich gar kein
Mensch vorstellt, ist gar nichts 22).

Die Gründe des Protagoras für diese Behaup-
tung waren aus der Heraklitischen Philosophie herge-
nommen. 23). Indem dieser Philosoph annahm, daß alle

πάντων ἑσθλαίῃ. Uebrigens scheint nur die erste Hälfte jenes
Ausspruches eigene Worte des Protagoras zu enthalten, die
zweite Hälfte Erklärung des Ausspruches zu seyn, wie aus
der Verschiedenheit in der Anführung desselben hervorgeht. Eben
so finden wir auch in der Aristotelischen Metaphysik an zwei Orten
nur jene ersten Worte angeführt, nemlich Met. X. 1. Πρωταγό-
ρας δ' ἄνθρωπον φησὶ πάντων ἑσθλὰ μακρῶν, wozu die Erklä-
rung gefügt wird ὡςπερ ἐν τοῖς ἐπιστημοναῖς τὸ τὸν ἢ τὸν αἰ-
σθητομένον· τούτοις δ' ἐπὶ ἀπορίᾳ ὁ μὲν νοοῦσιν, ὁ δ' ἐπιστη-
μῶν, ὁ γὰρ μὲν ἑσθλὰ μακρὰ τὸν ὑποκειμένον. Und XI (da V.
XIII,) 5. ἐκείνος ἐστὶ πάντων χρημάτων ἑσθλὰ μακρῶν ἄνθρω-
πος — ὁ δὲν ἐπεὶ λέγειν, ὅτι τὸ δ' αὖτε ἐκείνου τούτου καὶ αὖτε
πληγῆς. Die Einklammeltheit der Αἰα in aber über den Sinn jener
Worte und in deren Widerlegung, lassen keinen Zweifel übrig,
daß Protagoras dieselben so gemeint habe. [Zus. d. F.]

22) Sext. Emp. Hypotyp. Pyrrh. I. §. 219. γινώσκουσιν οὐδ' αὖ-
τον τὸν οὐκ ἔχοντα οὐδ' ἄνθρωπος. πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα
τοῖς ἀνθρώποις, καὶ αὐτῶν. τὰ δὲ μὴδεὶ τῶν ἀνθρώπων φαινο-
μένα, οὐδὲ αὐτῶν.

23) Plato sagt nicht, daß Protagoras Anhänger des Heraclit sey;
aber von ihm seine Lehre entlehnt habe, er sagt nur, daß der
angeführte Ausspruch des Protagoras mit der Heraclitischen
Lehre von dem Flusse der Dinge, und überhaupt mit einer in Ja-
nien sehr verbreiteten, ja schon auf Homer (Theaet. p. 179 L.
vielleicht ist das aber eine Ironie in Hinsicht des Alters, welches die
Sophisten ihrer Weisheit gaben) zurückweisenden Lehre zusamen-
zufasse; — nemlich darin, daß es nach beiden nichts gebe, was
als Eines und dasselbe bestünde, daß also nichts sey, sondern Alles
nur werde und wandle (Theaet. p. 152 D. E. εἴτε μὲν γὰρ
οὐδένος οὐδὲν, αἴτε δὲ γίνεσθαι ἐστὶν p. 179 D.). Deutlicher noch
wird dies durch Theaet. p. 152 A. p. 160 D., wo auch noch
der Satz des Theätet: alles Wissen sey Empfindung (ἐπι-
στήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ αἰσθησις) als mit jenen Lehren überei-
nstimmend erklärt wird. Denn wenn der Ausspruch des Prota-
goras den Sinn hat: Alles sey, wie es dem Menschen (d. i. den
Einzelnen) erscheine, wie er es wahrnehme, (s. Anmerk. 37.) so gibt
es nach demselben nichts Festes, Alles ist im Flusse. Und darum läßt
er (Theaet. p. 168.) den Protagoras sagen, daß sich Alles bewege,
und daß was einem jeden scheine, für ihn auch sey. — Nur wird
hierbei auf den Unterschied zwischen der Ansicht des Protago-
ras und der des Heraclit nicht Rücksicht genommen; vielleicht will
Plato die dunkle Lehre des Heraclit nur durch Kratylus (S.

Dinge, das Feuer ausgenommen, also mit einem Worte die Materie durchgängig veränderlich sey, und in keinem Augenblicke in demselben Zustande beharre, mußte er nothwendig auch die Veränderlichkeit der Vorstellungen behaupten. Dieses erstreckte sich aber nur auf die sinnlichen Vorstellungen, und die Vernunftserkenntniß nahm er von dem veränderlichen Spiele der Vorstellungen aus. (Siehe Abschnitt V. S. 243. und 268 f.) Auf diesen Unterschied nahm aber Protagoras nicht weiter Rücksicht, da diese Theorie des Heraklit, überhaupt nicht sehr deutlich, überdem sich auf die Hypothese von der Vernunft als Wirkung der göttlichen Denkkraft stützte. Denn vorausgesetzt, daß sich das Nichtwirkliche gar nicht vorstellen läßt *), jeder Vorstellung also etwas Wirkliches zum Grunde liegt, so könnte die Vernunft, wenn sie sich etwas vorstellte, darin nichts voraus haben; also müßte sich auch die Beschaffenheit der Vorstellungen aus der Natur des Wirklichen, wie es dem Menschen gegeben

oben S. 243. und Anm. 17 b.) konnte, der schlechtthin alles Seyn aufhob? Eben so wie Plato ~~hier~~ meint es Aristoteles in den (Anm. 36) angeführten Stellen, wenn er sagt, die Lehre: dasselbe sey und sey auch nicht, laufe mit der Lehre: Alles ist wahr, auf Eins hinaus, — vgl. S. 498. u. m. Anm. das. Weiter also dürften wir wohl in unserer Behauptung über den Ursprung der Ansicht des Protagoras nicht gehen, besonders, wenn wir von Aristoteles hören, daß der Sophist auf eine andere Weise zu diesen Resultaten gekommen sey, als andere Philosophen. Und so berichte ich zugleich gewissermaßen das, was oben S. 272. über P. gesagt ist.
A. d. P.

- *) Diesen negativen Ausdruck der in jenem Ausspruch liegenden Behauptung: „Alles ist wahr“, finden wir in Platos Theaet. p. 167 D. 187. sq. Soph. p. 260 C. — οὐδὲν ψευδὴ δοξάζει — und: ψευδὴ λέγειν το παραπαιον οὐκ εστιν, Cratyl. 429 D. als einen Satz der Sophisten behandelt und auch dem Protagoras zugeschrieben (Euthyd. p. 286 C.); aber er wird im Sophisten p. 237 A. val. 258 D. aus der eleatischen Lehre abgeleitet: οὐ γὰρ μη ποτε δαὲς οὐδ' αὖτις εἶναι, μη οὐκ εἶναι (S. oben S. 184. Anm. 29.) daher auch der eleat. Gastfreund sagt: (Soph. p. 260 D.) το γὰρ μη οὐ αὖτις διαποριεῖται τινα οὐκ εἶναι λέγειν· οὐδ' αὖτις οὐδ' αὖτις το μη οὐ μετεχειν und der heraklitisirende Kratylus: (429 D.) τούτο εἶναι το ψευδὴ λέγειν το μη τα οὐκ εἶναι λέγειν.
A. d. P.

wird, erklären lassen. Die Vorstellungen wären also dann einander gleich, daß sie das Wirkliche vorstellen.

Hier konnte aber der Einwurf gemacht werden, daß die Vorstellungen von einem Gegenstande sich sehr verändern, und gar nicht mit einander übereinstimmen, daß also die Vernunft, die auf ein System von Vorstellungen ausgehe, nothwendig einige verwerfen müsse; daß es überhaupt ein Widerspruch sey, daß ein und derselbe Gegenstand durch verschiedene widerstreitende Vorstellungen vorgestellt werde. Hieraus hatte Demokrit Gründe gegen die objectivc Realität der sinnlichen Vorstellungen gefolgert. (VII. Abschnitt S. 355 ff.) Allein Protagoras hatte sogleich in der Grundlage seiner Theorie diesen Folgerungen vorgebeugt,*) weil er annahm, die Materie sey durch

*) Der Verfasser behauptet hier zu viel, indem er sich an die Darstellung des Sextus hält, von welcher es doch zweifelhaft ist, ob sie den Denkengang des Protagoras authentisch mittheile. Mir scheint es, daß dieses Raisonnement beim Sextus nur eine Auseinandersetzung und Verbeuthung jenes Ausspruchs des Protagoras sey (auch die Worte *ἐμπειρίαν οὐκ ἔστιν ἔργον τοῦ δοῦναι καὶ ἵππευσι* scheinen dahin zu deuten), wobei sich Sextus nur an die von Plato im Theätet für die Ansicht des Protagoras angeführten Gründe, und an die Andeutungen über deren Verhältniß zu Heraklits Lehren hielt; wie denn auch unser Verfasser bemerkt, daß man den Inhalt jenes Raisonnements im Theätet finde. In diesem Gespräche wird von Sokrates, der des Protagoras Ansicht ausführt, der Grund der Behauptung, daß alle Wahrnehmung veränderlich sey — denn diese liegt nach ihm in dem Grundsatz: der Mensch ist der Maßstab aller Dinge — in die Bewegung gesetzt (p. 155 A. vgl. 156 A.) von welcher alles ausgehen soll. Da nun der platon. Sokrates den Protagoras hierin mit Heraklit und mit den alten Dichtern, welche von einem Flusse sprechen, übereinstimmend findet und selbst (p. 183 C.) sich des Ausdrucks: es bewegt sich alles und fließt (*παντα ῥε ῥεῖ καὶ κινεῖται*) in der Weise des Kratylus bedient, der auch sonst (vgl. p. B. Cratyl. p. 429 sq.) mit Protagoras Ansichten zusammentrifft; so konnte dieses Sextus vielleicht in den Num. 39. befindlichen Ausdruck *παντα ῥε ῥεῖ καὶ κινεῖται*, ein Ausdruck welchen aber Protagoras schwerlich selbst gebraucht haben würde, weil er vermeiden haben würde von einer *ῥε* als Gegenstand, zum Grunde liegendem zu sprechen. Wie die einzelnen Hauptsätze des Raisonnements bei Sextus auf den Theätet des Plato hinweisen, der übrigens, wie bemerkt worden ist, des Protagoras Lehre auch aus dessen Schriften konnte, wird sich in den folgenden Anmerkungen zeigen.

aus veränderlich, kein Ding sey in einer Zeit dasselbe, was es in einer andern gewesen sey³⁹⁾. Diesen Satz zu beweisen, war dem Protagoras nicht möglich; es blieb ihm also nichts weiter übrig, als darauf eine Theorie zu bauen, welche das Factum, daß alle Vorstellungen objectiv und doch unter einander so widerstreitend und unvereinbar sind, so wahrscheinlich, als möglich, erklärte. Dieses that er durch folgendes Raisonnement.

Die Materie ist in einem beständigen Flusse. Ihre Bestimmungen wechseln immer mit einander ab. So wie etwas von ihr weggenommen wird, so wird auf der andern Seite auch wieder etwas hinzugesetzt: Nothwendig müssen dann auch die Empfindungen nach dem verschiedenen Alter und andern Beschaffenheiten des Körpers wechseln und Veränderungen erleiden. Der Grund von alle dem, was die Menschen vorstellen und empfinden, liegt in der Materie, welche, als Materie genommen, Alles seyn kann, was nur immer allen Menschen erscheinen mag. Aber nicht alle Menschen empfinden dasselbe, sondern der eine dieses, der andere jenes, jeder nach seiner individuellen Beschaffenheit und Stimmung. *) Denn ein Mensch, welcher einen gesunden Körper hat, empfindet dasjenige an der Materie, was dem Gesunden erscheinen; der Kranke hingegen wieder dasjenige, was der Kranke inne werden kann. **) Der Unterschied des Alters, der Zustand des Wachens und Schlafens und so mehrere Umstände haben einen großen Einfluß auf die Beschaffenheit der Empfindungen. ***) Jeder hat nach seinem Zustande seine eignen

39) Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrh. I, §. 217. *παντα οντα α
αλλη την ελκον ποικιλη ειναι.* (Die Fortsetzung in der folgenden
Anmerkung.)

*) Theaet. p. 154 A.

**) Theaet. p. 166 E. 4q.

***) Die Anführung der Zustände des Träumens und Wachens, der körperlichen Krankheit und Gesundheit, des Wahnsinns u. a. ist ein natürlicher Einwurf gegen die Ansicht, daß was jedem scheine, auch sey (vgl. Theaet 157 A. E.); daher wendete dies Protagoras

Vorstellungen, die nur in diesem Zustande möglich sind. 40a) Der Wahnsinnige kann nur über das entscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheint, der Schlafende nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet. Es wäre ungereimt, wenn ein Zustand von dem andern als ungültig sollte verworfen werden, daß ist, wenn der Gescheute, der Wachende und der Greis, deswegen weil ihnen die Dinge anders erscheinen, die Vorstellungen des Wahnsinnigen, des Schlafenden und des Jünglings für falsch erklären wollten. Wenn diese keinen Glauben verdienen, wie können ihn jene für ihre Vorstellungen fordern. 40b) 2

nach Sokrates Vortrag so, daß weiß Wahrnehmung ein Erzeugniß des Wirkens und Leidens sey, und folglich auf Verhältniß beruhe, die Dinge auf jeden Menschen in jedem kranken Zustande anders als im gesunden, und überhaupt in jedem Zustande anders wirken müßten, (Theaet. p. 159.) das Seyn für die Wahrnehmung sey nach ein Beziehungsweise sey, die Dinge nicht an und für sich seyen; (p. 152D. und 160.) Und in dieser Hinsicht erklärt nun der sokratische Protagoras jenen Ausspruch näher so: ich bin der Richter dessen, was für mich ist und was nicht, nach meinem jedesmaligen Zustande; und meine Wahrnehmung ist wahr, denn sie ist die Wahrnehmung meines jedesmaligen Seyns; und jeder ist Richter für sich (p. 166) Hiermit erklärte P. auch die Meinungen Anderer für wahr (Theaet. p. 179.) X. d. P.

40a) Sextus Empiricus Pyrrhon. I, §. 216. φρονήσις δὲ αὐτῆς ἐνταῦθα, προσθασις ὅτι τῶν ἀποφορητῶν γίνεσθαι, καὶ τὰς ἐν ὁρθότητι μετανοοῦμαι τὸ καὶ ἀλλοιοῦνθαι παρὰ τὴν ἡλικίαν καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωματικῶν. 218. λέγει δὲ πρὸς τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινόμενων ὑποκρίσθαι ἐν τῇ ὕλῃ ὡς δυνατὸν εἶναι τὴν ὕλην, ὅσον ἐκ' ἐαυτῆς, πάντα εἶναι ὅσα ποῶς φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλαν ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφορὰς αὐτῶν διαθεσεις. τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα αἰσιν τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν, ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν φαίνεσθαι δύναται. τοὺς δὲ παρὰ φύσιν, ἃ τοῖς παρὰ φύσιν. 219. καὶ ἤδη παρὰ τὰς ἡλικίας, καὶ κατὰ τὸ ὕπνου ἢ ἀγρυπνεῖν, καὶ καθ' ἑκάστον εἶδος τῶν διαθεσεων ὁ αὐτὸς λόγος.

40b) Sext. Emp. adv. Math. VII. 61. [Nachdem in dieser Stelle Sextus den Ausspruch des Protagoras wiederholt hat, sagt er §. 61. καὶ μαρτυρεῖν φαίνεται τούτῳ ὁ ἀντικείμενος λόγος. ὁ γὰρ φησὶ σοὶ τίς πάντων τῶν πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἀνθρώπου, βιβάζοντι τὸ πάντων τῶν πραγμάτων μὴ κριτήριον εἶναι τὸν ἀνθρώπου. αὐτοὺς γὰρ ὁ τούτο λέγων, ἀνθρώπου ὡς καὶ τὸ εἰς πρὸς αὐτὸν τιθεὶς φαινόμενον, ὁμολογεῖ καὶ αὐτὸς τούτο τῶν εἰς πρὸς αὐτὸν φαινόμενων ὑπαρχεῖν. Nun folgen die von Sextus beigebrachten obigen Beispiele, worauf er §. 62

Dieses *Raisonnement* des Protagoras findet man auch in dem *Theätet* des Plato. Es ist aber kaum vom Plato zu erwarten, daß er die Gedanken dieses Sophisten mit dessen eignen Worten in seinen Dialog aufgenommen; es ist vielmehr Eins gegen Alles zu wetten, daß er sie auf seine eigne Art entwickelt und dargestellt hat. Es würde daher zu gewagt seyn, wenn man Alles, was Plato den Protagoras zum Beweis seines Sages, und zur Entkräftung der dagegen gemachten Einwürfe sagen läßt, für Protagoras Gedankeneigenthum halten wollte ⁴⁾. Aber die

schließt: *μηδενος ουν χωρις περιστρωτος λαμβανομενον. λωστου πιστευειν των αυτη την οικειαν περιστρωτον λαμβανομενων.*

- 4) Plato verbindet mehrere Behauptungen in diesem Dialoge, nemlich 1) Alles fließt; 2) der Mensch ist Richter der Wahrheit aller Dinge 3) die Erkenntniß ist nichts anders, als die Empfindung, als welche alle eine gemeinschaftliche Quelle haben. Aber eben deswegen ist es schwer, das dem Protagoras Eigenthümliche von dem Uebrigen abzusondern. Daß Plato manche Gründe für diese Behauptungen selbst entwickelt hat, läßt sich schon daraus folgern, daß nach Platons Geständniß für den Satz, Alles ist veränderlich, auf welchen auch Protagoras sich stützte, gar nicht alle die Gründe, welche sich dafür sagen lassen, entwickelt worden waren, *Theaetetus* Vol. II. p. 97, 100, 129. Auch scheint nach Sertus Angabe Protagoras diesen Satz ohne weitere Gründe entstehen zu haben. (S. dagegen meine Anmerk. S. 502. Obgleich wir übrigens immer hier — selbst wie mir es scheint bei Sertus — Protagoras Lehre nur durch den platonischen Sokrates kennen lernen, so hat Schleiermacher ohne Zweifel Recht zu sagen, (Platons Werke Einleitung zum *Theätet*) Sokrates gelte, „daß jeder von jenen drei Sätzen auf den andern zurücksühre, und alle ein System bilden“, — wobei man jedoch nicht vergessen darf, daß dann hierbei der Satz: Alles fließt, in seiner allgemeinen Bedeutung und ohne Ausnahme, wie er bei den spätern Peraklitern vorkommt, nicht bei Peraklit selbst, zu nehmen, der Ausdruck des dritten Sages aber dem *Theätet* (vgl. *Theaet.* p. 160.) eigen ist — und „daß Sokrates diesen Sätzen selbst aufhelfe und sie gegenseitig durcheinander besser unterstütze, als ihre Urheber selbst gethan hätten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden.“ Die von unserm Verfasser in dieser Anmerkung angeführten Stellen aber enthalten nur Ausdrücke der Bescheidenheit, des Ernstes und zum Theil der Ironie, mit welcher der platon. Sokrates die Meinung des Protagoras widerlegt, welchen er doch sonst mit großer Achtung (vgl. unter andern *Theaet.* p. 166.) behandelt. Ob nun Sokrates unter der Person des Protagoras überall vornehmlich auf Kratylus

Hauptgedanken, wie sie oben Sextus angegeben hat, sind auch hier in das Raisonnement eingewebt.

Mit dieser Theorie, welche das Erkennen aus der Beschaffenheit der Dinge ableitet, waren einige Folgerungen verbunden, welche unmittelbar daraus fließen, ob man gleich nicht behaupten kann, daß sie Protagoras wirklich daraus abgeleitet hat. 1) Der Unterschied der Vorstellungen in Rücksicht auf Wahrheit oder Falschheit ist ganz unstatthaft. Denn alle Vorstellungen sind wahr *), kein Mensch kann sich vorstellen, was er nicht empfunden hat.***) Damit ist aber ein anderer wichtiger Unterschied nicht aufgehoben, daß einige Vorstellungen besser oder schlimmer sind, ***) in so fern man sich bei einigen wohl, bei einigen nicht wohl befindet. Ob diese Empfindung des eignen Zustandes gegründet oder grundlos ist, darauf kommt nichts an, denn in dem einen Falle ist die Empfindung so reell, als in dem anderen. Weise (σοφός) ist daher nicht derjenige, der durch seine richtigen Einsichten andern Menschen überlegen ist, denn das ist unmöglich; sondern derjenige, der das scheinbare und reelle Böse in wahres oder scheinbares Gutes zu verwandeln versteht, oder der machen kann, daß man unangenehme Vorstellungen mit angenehmen vertauscht 42).

von Rücksicht genommen, wie Schleiermacher in jener Einleitung behauptet, möchte schwerlich zur Gewissheit erhoben werden.

[Zus. d. F.]

*) S. S. 497. und die Anm. 36.

**) S. Anm. * zu S. 501.

***) Dies ist ein Unterschied, welchen der platonische Sokrates dem Protagoras bei Widerlegung seines Ausspruchs zugeben läßt s. d. Stelle Anm. 42.

42) Plato Theaet. Vol. II. p. 100 — 102. (ed. St. p. 166 D. sq.)
 μᾶλλον μὲντοι διαφέρουν ἕτερον ἑτέρου αὐτοὶ τούτω, οὐκ τῷ μὲν
 ἀλλὰ εἶσι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἀλλὰ καὶ σοφίαν καὶ σοφῶν
 ἀνδρᾶ πολλοὺν δεῶ (τῷ) μὴ φανᾶ εἶναι; ἀλλ' αὐτοὺς τούτων καὶ
 λέγω σοφῶν, ὅς αν τινε ἡμῶν, ὃ φαίνεται καὶ εἶσι κακὰ, μετα-
 στῆλλον, ποιήσει ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι κ. τ. λ. p. 167 A.
 ὃ μὲν λατρός φαρμακὸς μεταβάλλει, ὃ δὲ σοφιστὴς λόγους. κ. κ.

2) Jeder Vorstellung, Behauptung ist eine andere entgegengesetzt. Denn in der Materie ist der Grund von Allem, also auch zu entgegengesetzten Vorstellungen enthalten ⁴³). Da nun weder die eine, noch die andere derselben falsch ist, so ist 3) kein Streiten über eine Sache, keine Widerlegung möglich ⁴⁴). Protagoras hatte darüber eine eigne Schrift ausgearbeitet, und suchte außerdem, daß dies eine unmittelbare Folgerung aus jenem Hauptsatz ist, — auch noch durch Induction zu zeigen, daß kein Widerstreiten möglich ist. Denn vorausgesetzt, daß Jeder, welcher spricht und denkt, etwas Wirkliches

οὐτε τι γὰρ ψευδὴ δοξάζοντα τις τίνα ὁσπερὶ αὐτῶν ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν. οὐτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὐτε ἀλλὰ παρ' ἡμῶν παύση. ταῦτα δὲ αἱ ἀληθῆ ἀλλ' οἱμοί, ποικίλα ψυχῆς ἔξω δοξάζοντα συγγενῇ ταύτης, χρηστῇ ἐποίησε δοξάσαι ἑτέρα τοιαῦτα, ἃ δὴ τις τὰ φαντασμάτα ὑπο ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν. ἐγὼ δὲ, βέλτερόν μιν τὰ ἑτέρα τῶν ἑτέρων, ἀληθεύτερα δὲ οὐδέν. [hiermit vgl. dann Theaet. p. 169 D.]

43) Diogenes Laert. IX, §. 51. πρῶτος εἶπεν δύο λόγους εἶναι περὶ παντός πραγματος, ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνήρωτα, πρῶτος τοῦτο πράξας. [Vielleicht führte dieses Protagoras in dem Buche unter dem Titel ἀντιλογίας — s. Diog. L. IX, 55. — aus. Uebrigens ist dies ganz dasselbe, was Aristoteles in der von mir (zu Anm. 36.) angeführten Stelle Met. IV, 4. ausspricht, und was der spätere Skepticismus benutzte. Bus. d. §.]

44) Diogenes Laert. IX, §. 53. αὐτός καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος εἰρήνη καὶ τὸν Ἀριστοφάνους λόγον, τὸν περὶ τῶν ἀποδιδυννῶν, ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλεγεῖν. [Sokrates sagt im Theaet. p. 161 E. sq. τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἀλεγεῖν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὅσας ἐκύστας οὐσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλυγίος φλυαρία, εἰ ἀληθῆς ἢ ἀληθεῖα Πρωταγόρου —. Wahrscheinlich mit Hinsicht auf die Stelle des Diogenes bemerkt Schleiermacher in seiner Einleitung zum Theaet.: „die zweite Hälfte dieses Gesprächs gibt starke Veranlassung, um eine Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuthen, von welchem wir jedoch leider nur im Allgemeinen wissen, daß er den Satz behauptet, es sey nicht möglich, irgend einem Satze mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik die in dem Abschnitt von den falschen Vorstellungen erst anzufangen scheint und sich anderwärts noch bestimmter abgesetzt hat.“ Stärker ist diese Polemik wenigstens in dem verdächtigen Euthydem, s. Anm. 45. aus welchem Diogenes vielleicht schöpfte. An diesem scheint auch Sextus (Math. VII, 64.) zu denken.

Bus. d. §.]

zum Gegenstande hat, *) so sind nur drei Fälle möglich: daß beide, welche über eine Sache streiten, von eben derselben Sache reden, oder daß keiner von beiden von derselben, sondern von einer andern Sache, oder endlich, daß nur der eine von dieser, der andere aber von einer andern Sache spricht. In keinem dieser Fälle kann der andere den andern bestreiten; denn in dem ersten sind sie einstimmig; in dem zweiten, ist von dem Streitpuncte gar nicht die Rede, und in dem letzten, wie kann der eine dem andern widersprechen, da er die Sache nicht einmal gefaßt hat⁴⁵⁾? Daher sagte er auch, diejenigen, welche seiner Behauptung eine andere entgegen setzen würden, nemlich die: der Mensch sey nicht der beliebige Maassstab für die Wahrheit der Dinge, würden sie dadurch nicht widerlegen, sondern im Gegentheil bestätigen⁴⁶⁾. Diese Behauptung gab ihm Veranlassung, die rhetorische Methode, für und wider jede Sache zu reden, und ein und dieselbe Rechtsache als gerecht und ungerecht abzuhandeln, aus Recht Unrecht, und aus Unrecht Recht zu machen, und, wie die Griechen sich ausdrückten, ein doppeltes Verfahren in Rechtsachen, (das gerechte und ungerechte (λογον ἡττω και κραιττω), einzuführen⁴⁷⁾. 4) Endlich folgte auch noch aus jenen Sätzen,

*) s. Anm. * zu S. 501.

45) Plato Euthydemus Vol. III. p. 34, 35. (ed. Steph. p. 186 A. α.) Ποτερον ουκ αντιλογουμεν αν του αυτου πραγματος λογον πυροταροι γνοτες, η ουτω μιν αν δηλου ταυτα λεγομεν — αλλ' οταν μηδετερος, τον του πραγματος λογον λεγη, ποτε αντιλογουμεν αν; η ουτω γε το παρ' αυτου ουδ' αν μεμνημενος μη τον πραγματος ουδετερος ημων; — αλλ' ορ' οταν εγω μιν τον του πραγματος λογον λεγω, συ δε αλλον τινας, αρ' οτε αντιλογουμεν; η εγω λεγω μιν το πραγμα, συ δε ουδε λεγεις το παρ' αυτου; ο δε μη λεγων τω λεγοντι πως αν αντιλογει; Zwar legt Plato dieses Raisonnement dem Dionysodor in den Mund, aber er läßt auch den Sokrates hinzusetzen, er habe es schon von mehreren, vorzüglich Protagoras gehört. Man kann also wohl nicht zweifeln, daß es von Protagoras herrühre.

46) Sextus Empiricus adversus Math. VII, §. 61. (s. Nummerung 40 b. S. 504.)

47) Menagius ad Laert. IX, §. 51. Hermolaus her Epitomator des Stephanus in Ἀσθρα sagt: και Ἰπποταγορας, ον Εὐδοξος ἰσο-

zum Gegenstande hat, *) so sind nur drei Fälle möglich: daß beide, welche über eine Sache streiten, von eben derselben Sache reden, oder daß keiner von beiden von derselben, sondern von einer andern Sache, oder endlich, daß nur der eine von dieser, der andere aber von einer andern Sache spricht. In keinem dieser Fälle kann der andere den andern bestreiten; denn in dem ersten sind sie einstimmig; in dem zweiten ist von dem Streitpuncte gar nicht die Rede, und in dem letzten, wie kann der eine dem andern widersprechen, da er die Sache nicht einmal gefaßt hat⁴⁵⁾? Daher sagte er auch, diejenigen, welche seiner Behauptung eine andere entgegen setzen würden, nehmlich die: der Mensch sey nicht der beliebige Maassstab für die Wahrheit der Dinge, würden sie dadurch nicht widerlegen, sondern im Gegentheile bestätigen⁴⁶⁾. Diese Behauptung gab ihm Veranlassung, die rhetorische Methode, für und wider jede Sache zu reden, und ein und dieselbe Rechtsache als gerecht und ungerecht abzuhandeln, aus Recht Unrecht, und aus Unrecht Recht zu machen, und, wie die Griechen sich ausdrückten, ein doppeltes Verfahren in Rechtsachen, (das gerechte und ungerechte (λογον ἡττω και κρωττω), einzuführen⁴⁷⁾. 4) Endlich folgte auch noch aus jenen Sätzen,

*) s. Anm. * zu S. 501.

45) Plato Euthydemus Vol. III. p. 34, 35. (ed. Steph. p. 186 A. sq.) Ποτερον ουν αντιλεγομεν αν του αυτου πραγματος λογον εμφοτεροι γνωτες, η ουτω μιν αν δηπου ταυτα λεγομεν — αλλ' οταν μηδετερος, τον του πραγματος λογον λεγη, ποτε αντιλεγομεν αν; η ουτω γε το παραπαν ουδ' αν μεμνημενος μη του πραγματος ουδετερος ημων; — αλλ' αρ' οταν εγω μιν τον του πραγματος λογον λεγω, συ δε αλλον τιнос, αρα ποτε αντιλεγομεν; η εγω λεγω μιν το πραγμα. συ δε ουδε λεγεις το παραπαν; ο δε μη λεγων τω λεγοντι πως αν αντιλεγοι; Zwar legt Plato dieses Raisonnement dem Dionysodor in den Mund, aber er läßt auch den Sokrates hinzufügen, er habe es schon von mehreren, vorzüglich Protagoras gehört. Man kann also wohl nicht zweifeln, daß es von Protagoras herrühre.

46) Sextus Empiricus adversus Math. VII, §. 61. (s. Anmerk. 40 b. S. 504.)

47) Menagius ad Laert. IX, §. 51. Hermolaus der Epitomator bei Strabonius in Αρδρα sagt: και Πρωταγορας, ον Ευδοκος λω-

daß die Seele nichts anderes, als das Empfindungsvermögen (εἶναι). So consequent diese Forderung ist, so mußte man sich dennoch wundern, daß sie nicht selbst den Protagoras auf die Schwäche seiner Theorie aufmerksam gemacht hätte, wenn man nicht in diesem Zeitalter solcher Einseitigkeit schon gewohnt wäre. Und selbst der Umstand, daß man gewöhnlich nicht von dem Er-

weis der Sophisten, sondern von dem Protagoras, der die Seele als das Empfindungsvermögen (εἶναι) bezeichnet, berichtet wird, (s. oben S. 506. und insbes. Anm. 42. beruhten Unterschied zu beziehen. Da die Wahrheit dem Protagoras nur subjectiv, und kein realer Widerspruch zufolge dieser Meinung möglich war, so blieb nur ein formales Streben übrig, weshalb Diogenes L. wohl (IX, 52 sq.) vom Protagoras berichtet: καὶ λόγῳ ὡς αὐτὸς ἐπειράτο, καὶ δοκίμαζε τοὺς προμαρτυρομένους προσηγορίας καὶ τῶν διανοίας ἡλικίας, πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἀντιτάσσας, καὶ τὰς αὐτῶν ἀποφάνσεις γινώσκων τὴν ἀλήθειαν ὑποκρίσας. — καὶ τὴν Τίμω φησὶ πρὸς αὐτὸν. „Ἡμετέροισι δ' ἐπιμνηστικὸν ἐπιδείκναι τὴν ἀλήθειαν.“ Unter seinem Namen ist das Sophisma berühmt, welches sein Schüler Cratylus angewendet und seinen ihm gelehrt haben soll (daher αὐτῷ ἐπιδείκναι — reciprocos), der versprochen habe, die zweite Hälfte des Honorars zu bezahlen, wenn er seinen ersten Proseß gewönne. Es kommt vor bei Geil. vocl. att. V, 10. Apulei. in florid. und Diog. L. IX, 56. (s. die im Anhang angeführte Abhandlung.) Ich zweifle jedoch an der Richtigkeit dieser Anekdote darum, weil sie dem widerspricht, was Aristoteles vom Protagoras berichtet (s. oben S. 495. Anm. 42), der auch in seinem Buche de Sophist. eleuch. jenen αὐτῷ ἐπιδείκναι erwähnt angeführt haben würde, wenn er gegründet gewesen und schon damals existirte, besonders da derselbe sich gegen die Kunst des berühmten Sophistenhauptes selbst lehrt und sie als eine Kunst darstellt. Sonach ist wahrscheinlich dieses αὐτῷ ἐπιδείκναι mit dem Falle, auf welchem er beruht, eine spätere Erfindung, durch welche man die Sophistik selbst an ihrem vorzüglichsten Haupt als eine eitle Kunst darzustellen suchte. Noch zweifelhafter wird jenes Geschichtchen dadurch, daß Diog. L. (IX, 52.) den Cratylus, nach Aristoteles Zeugniß, als Ankläger des Protagoras in Beziehung der von ihm gedauerten irrreligiösen Meinungen anführt. Auf. d. S.

48) Diogenes Laert. IX, §. 51. εἰς τὴν τοῦ προταγόρου ἀποφάνσεως ἀποφάνσεως (κατὰ καὶ ἡμετέρας φησὶ τὴν ἀποφάνσεως). [Bei Plato, dem Gewährsmanne des Diogenes in dieser Beziehung, kommt der Satz nicht so vor, auch wird er von ihm nicht unmittelbar vor dem Protagoras beigelegt, sondern es wird dort der dem A. gehörige Satz: das Wissen sey Wahrnehmung, oder beruhe auf Empfindung, als mit dem Ausspruche des Protagoras: der Mensch sey der Maßstab der Dinge, übereinstimmend, oder in demselben liegend, bekräftigt. Auf. d. S.]

Wer sollte nach dieser Theorie erwarten, daß Protagoras noch zweifeln konnte, ob es Götter gebe oder nicht? Weil die Menschen Vorstellungen von ihnen haben, so müssen sie auch existiren. Der Sophist dachte hierin aber nicht an jenen Grundsatz; denn er schrieb: ich weiß nicht, ob Götter wirklich existiren, oder nicht, ich weiß nicht, welche es sind, und von welcher Natur; denn viele Dinge verbieten mir die Entscheidung darüber, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens ⁴⁹⁾ So lautete der Anfang einer Vorlesung, von deren weiteren Inhalte kein Schriftsteller, so viel mir bekannt, etwas gesagt hat, obwohl dieß nicht überflüssig gewesen wäre, um Protagoras Zweifel und dessen Gründe zu beurtheilen. Indessen sind die letzten doch, wenn wir uns nicht irren, in jenen Worten dunkel angedeutet. Denn sie gründen sich, wie uns scheint, auf die fabelhafte Göttergeschichte. *) Protagoras setzte sich in den Standpunct eines rechtgläubigen Griechen, der keine andern Götter glaubte, als welche in den religiösen Mythen vorkamen, und durch politische Einrichtungen von so alten Zeiten her sanctionirt waren. Das Ansehen dieser Fabeln sank jetzt bei höherer Cultur des Verstandes, und mehrere setzten um die Zeit der Sophisten eine Ehre darin, Freigeister zu seyn. Nichts ist gewöhnlicher, als der Uebergang vom Aberglauben zum Unglauben, und nichts ist begreiflicher. Es ist daher auch

49) Theaetetus Vol. II. p. 92. (p. 162 D.) *Ἰσθὺς ἐκ τὰ τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν, ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσὶν, εἵραισι.* Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX, §. 56. *ὁ δὲ Πρωταγόρας ῥητὴς τοῦ γραφῆαι, περὶ θεῶν, οὐτε εἰ εἰσὶν, οὐδ' ὁποῖος τινὲς εἰσὶ, δύναται λέγειν· πολλὰ γὰρ εἰσι τὰ κωλυόμενα.* Diogenes Laert. IX, §. 51. *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχον εἶδεναι, εἰδ' ὡς εἰσὶν, εἰδ' ὡς οὐκ εἰσὶν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλυόμενα εἶδεναι, ἢ τὰ ἀδηλόγη καὶ βραχὺς ὡς ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* Man vergleiche auch die oben angeführte Stelle des Timon. Die Schrift *περὶ θεῶν*, welche er mit jenen Worten anhing, war das erste Geistesproduct des Protagoras nach Diogenes IX, §. 54.

*) Dieß scheint auch Cicero de nat. d. I, 23. vergl. 12. anzunehmen.
M. L. P.

keine unerwartete Erscheinung, daß Männer auftraten, welche allen Religionsglauben als Täuschung verwarfen, nachdem ihr Verstand einmal Ungereimtheiten in dem Materialen desselben entdeckt hatte, zumal wenn ihr moralischer Charakter verdorben war. Dieses scheint auch der Fall mit Protagoras gewesen zu seyn. War es wohl möglich, daß ein Mann von seinem Scharfsinn und seinen mannichfaltigen Kenntnissen, nicht die ganze religiöse Mythologie ungereimt finden mußte? Aber auffallen muß es, daß er nicht sogleich darüber entscheidend absprach, sondern sich zweifelhaft ausdrückte, ob es wirklich Götter gebe, oder nicht. Was sollte denken, einige Beleuchtung der Mythologie hätte ihn über diesen Punct nicht in Ungewißheit lassen können. Vielleicht brachte ihn das unbezweifelte Vorhandenseyn solcher Vorstellungsarten von den Göttern ins Gedränge mit seinen oben angeführten Grundsätzen. Es konnte aber auch seyn, daß er die Mythologie bloß aus dem historischen Gesichtspuncte beleuchtete, wo sich mehr für und wider die Wahrheit derselben sagen ließ. Nur aus diesem Gesichtspuncte ist einigermassen begreiflich, wie er mit einigem Schein sagen konnte, „daß menschliche Leben sey zu kurz, um diese Untersuchung zu Ende zu bringen. Daß er übrigens wirklich die Sache auch aus diesem Gesichtspuncte betrachtete, scheint daraus zu erhellen, daß er nicht allein untersuchte, ob Götter, sondern auch welche (τινες καὶ ὅποιοι) anzunehmen seyen.“*) Was aber auch eigentlich Gegenstand dieser Untersuchung oder Declamation war, so konnte nur ein Mann von entschlossenem Geiste sich erlauben,

*) Er sagte vielmehr, er könne nicht entscheiden, ob oder welche Götter seyen; und glaubte sich wahrscheinlich durch eine skeptische Aeußerung hierüber vor Verfolgung gesichert (s. d. Verse des Anmon Unmerk. 36. oben.) Hätte er nach der strengen Consequenz seines Grundsatzes gesprochen, so hätte er sagen müssen, die Götter sind für den, der sie annimmt, was er ohne Zweifel zu sagen nicht gewagt hätte. Auf jeden Fall kann man, ohne den Inhalt seiner verbrannten Schrift zu kennen, über den Sinn jener Worte und den Grund der Verbannung, welche ihm diese Schrift zuzog, nicht entscheiden; nur wird auch in derselben seine materialistische Denkart sich ausgesprochen haben. H. d. P.

so einen Stoff für eine öffentliche Vorlesung zu bearbeiten, wenn er auch, wie Timon berichtet, mit aller Schonung und Anständigkeit zu Werke ging. Sollte ihm nicht das Beispiel des Anaxagoras eine Warnung gewesen seyn? Aber wahrscheinlich war das Schicksal dieses Mannes, so wie die Verurtheilung des Diagoras, entweder später oder vielleicht auch gleichzeitige Begebenheit.

Wir können hier diesen Mann, so wie den Kritias, nicht mit Eristischweigen übergeben, weil sie nicht nur einige der obigen Bemerkungen bestätigen, sondern auch überhaupt den Geist der Zeit und den Zustand der religiösen Überzeugung in helleres Licht setzen *). Diagoras aus der Insel Melos war ein Dichter von mehr warmer Phantasie, als scharfem Verstande, und daher sehr abergläubisch. Ein an sich unbedeutender Umstand machte ihn auf einmal zum Ungläubigen. Ein Mensch entwendete ihm einen Pöan, und als er beschwören zur Rede gesetzt wurde, behauptete er mit einem Eide: er habe das nicht gethan. Bald darauf aber las dieser das Gedicht als sein eigenes Meisterwerk vor, und erwarb damit großen Beifall. Diagoras erwartete, daß dieser Betrüger auf der Stelle für seinen Meineid von den Göttern bestraft werden würde; da dieses aber nicht erfolgte, jener sich vielmehr bei seinem Raube sehr wohl befand, so glaubte er von dem Wahne aller religiösen Glaubens überzeugt zu seyn. Nicht zufrieden, in seinem Herzen alle Götter, die er bisher mit abergläubischer Furcht verehrt hatte, verworfen zu haben, schrieb er auch eine Schrift, in welcher er auch Andere zu Proselyten seines Unglaubens zu

*) Doch bemerkt Cicero de nat. deor. 1, 1: richtig den Unterschied zwischen Protagoras und Diagoras, daß jener das Daseyn der Götter dahingestellt seyn ließ, dieser sie geradezu läugnere. Es giebt übrigens keinen haltbaren Grund, den Diagoras unter die Sophisten zu setzen. Einige halten ihn für einen Schüler des Demokrit, weil ihn dieser Philosoph als ausgestellten Sklaven für 10000 Drachmen gekauft und unterrichtet haben soll, wie Euidas und Hesychius erzählen.

machen suchte. Schon der Titel seiner Schrift, (*ol ἀνομωγυῖστες*, nach Lätian *ol φρυνῖοι λόγοι*) läßt vermuthen, daß er die Absicht hatte, die Götter der Volksreligion von ihrem usurpirten Throne zu stoßen; er griff das ganze Religionswesen ohne alle Schonung an, und offenbarte die Geheimnisse der Eleusinischen und Sabirischen Mysterien. Dieses Verfahren gab zuviel Aerger, als daß es von den Atheniensern ungeahndet bleiben konnte. Diagoras wurde vor Gericht gefordert, und als er nicht erschien *), ein Preis auf seinen Kopf gesetzt **). Einige Kirchenväter ***) haben geglaubt, dem Diagoras geschehe Unrecht, wenn man ihn unter die Gottesleugner zähle, weil er bloß die falschen Götter der Griechen angegriffen habe. Allein man thut ihm auf der andern Seite viel zu viel Ehre an, wenn man ihm irgend eine bessere Religionsidee zutraut. Sein Atheismus ist aus seiner Bigotterie begreiflich genug ***).

*) Er verließ Athen, wo er bisher gelebt hatte, nach Diodor. Sic. XIII, 6. in der Olympiade 91, 2. H. d. S.

50) Suidas und Hesychius sub. v. Diagoras [erzählen den Fall, der ihn zum Atheisten machte; andere Veranlassungen z. B. die Eroberung von Melos durch die Athenienser gibt der Scholiast des Aristophanes an; s. Bayles Artikel über den Diagoras Rotsch. u. L., wo auch mehrere, den Verbannungsgrund desselben betreffende, angeführt wird.] Cicero de natura Deor. I, 2. et 25. [Vgl. IV, 37. u. Diog. L. VI, 59. wo einige irrthümliche Aeusserungen des D. angeführt werden.] Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, 1. §. 51. et 53. *Διαγόρας δὲ Μήλιος διθυραμβόποιος, ὃς φασί, ὡς πρῶτον γενόμενος, ὡς ἡ τις αὐτὸς ἄλλος ἀναιδύμων, ὃς γὰρ αὐτὸς ποιεῖται; εἰς αὐτὸν πατήρ τε καὶ τὸν τροπικὸν, αὐτὸς δὲ αὐτὸν καὶ τυχὴν πάντα τέλειται, ἀδικηθῆναι δὲ ὅλο τινος ἀποκτείνεσθαι καὶ μηδὲν ἵκεν τούτου παύσεσθαι, μηδὲν ποιεῖν εἰς τὸ λήσειν μὴ εἶναι θεόν. Athenagoras legat. pro Christian. ad Stephanum 1557. p. 7. *Διαγόρας μὲν γὰρ ἕλωτος ἀθιστοῦσα ἐκείνων ἀθηναῖοι, μὴ μόνον τὸν Ὀμήριον εἰς μέσων κατατίθεντα λόγον, καὶ τὰ ἐν κλεινῇ καὶ τὰ ἐν καστῇ δεικνύοντι μυστήρια, καὶ τὸ τοῦ Ἡρακλεῖος, ὡς τὰς γογγυλὰς εἶποι, καταποτρύνει δούλον, κτείνοντα δὲ ἀποφαινομένην μέγα ὄλως ἄναιδον.**

**) Besonders Clemens von Alexandrien in *admonit. ad gent. ad Sylb. p. 21.* Ueber den f. g. Atheismus des Diagoras, siehe obengangs die im Anhange angeführten Scholien. H. d. S.

***) Vielmehr aus jener beschränkten und eigennütigen Denkart, welche so viele Menschen, Heiden und Christen, an einer göttlichen Vorsehung irre gemacht hat, wenn sie höhere Belohnung und

Etwas später erklärte sich Kritias [von Athen 94 Ol. 4.] mit eben so wenig Schonung, aber doch größerer Keckheit über eben diesen Gegenstand; aber sein Stand, seine Gewalt, und vielleicht auch veränderte Zeitumstände schützten ihn gegen alle Verantwortung. Dieser Mann, der wie Alcibiades sich eben so sehr durch die Talente seines Geistes auszeichnete, als er sein Andenken durch seinen schlechten Charakter und seine abscheulichen Handlungen vor und während der Oligarchie der Dreißiger gebrandmarkt hat, war ein großer Freund und Schüler der Sophisten*), bei denen diese gewöhnlich einkehrten, auch Dichter, Philosoph und Staatsmann. Sein Ehrgeiz war grenzenlos; Alleinherrschaft war das Ziel, nach dem er strebte, und kein Mittel wurde verschmäht, welches zu diesem Zwecke führte. Aus dieser Absicht suchte er auch eine Zeitlang den Umgang mit dem weisen Sokrates, — nicht um seinen Charakter zu bilden, sondern um von ihm zu lernen, wie man Einfluß auf andere Menschen erlangen könne**). Außer andern Schriften

Bestrafung den Handlungen nicht auf dem Fuße folgen sehen. Daß eine solche irreligiöse Denkart bei dem polytheistischen Antropomorphismus um so leichter entstehen konnte, erklärt sich von selbst, und schon Fabricius gibt zu der Ann. 50. angeführten Stelle des Ertus p. 561. bezeichnende Beispiele. Aber eben diese beständigte Denkart schließt den Diagoras eigentlich von der Geschichte der Philosophie aus. Zus. d. S.]

*) Nicht eigentlich selbst Sophist. Seine sophistische Denkart schildert Plato in Charmide, p. 163. wo Kritias die *σοφιστική* erklärt: *ἡ σοφιστικὴ ἀρετή*. S. Art. Leben des Platon S. 426., welcher zugleich bemerkt, daß die Verfassung des Kritias in diesem Gespräche, als eines dichterischen Philosophen, mit der Art nicht übereinstimme, wie Plato im Timaeus diesen seinen Verwandten auftreten läßt. H. d. S.

51) Philostratus. vit. sophistar. I, 16. Xenophon. Memorabil. Socratis I, c. 2. [wo Sokrates darüber gerechtfertigt wird, daß Kritias und Alcibiades seine Schüler gewesen, und der Ursprung des Hasses des Kritias gegen Sokrates erklärt wird. Vgl. Xenoph. Hellen. II, 3. 18 sqq. Cic. de orat. III, 54. und die Stellen, welche Boyle im Art. Kritias über Leben, Charakter, und Beredsamkeit dieses Mannes anführt. S. auch die im Anhange angeführte Schrift und die Sammlung seiner Fragmente von Wach. Lips. 1827. 8.] Plato. Protagoras (der ihn in Gesellschaft der Sophisten auführt. p. 316 A., 336 D. E.) Timaeus. Vol. IX, p. 266. [ed. St. p. 22 A.] *Κριτίας δὲ καὶ Ἀλκιβιάδης οὗτοι καὶ οἱ ἄλλοι σοφιστῶν ἄνδρες* (nemo

in er den Glauben an höhere Wesen aus der bürgerlichen Verfassung herleitet *). Es war eine Zeit, sagt er, da die Menschen ohne Gesetze, gleich den Thieren, lebten, wo Gewalt für Recht galt, keine Belohnung des Guten, keine Strafe des Bösen bestimmt war. Dann verordneten die Menschen, glaube ich, Strafgesetze, damit das Gesetz über des Menschen Thun herrsche, und allen Frevel im Zaume halte. Jedes Verbrechen wurde bestraft. Allein die Gesetze konnten zwar verbieten, das Recht eines Andern nicht mit öffentlicher Gewalt zu verletzen, aber nicht verborgenes Unrecht verhindern. Jetzt trat vielleicht ein kluger, verschlagener Mann auf, welcher ein Zwangsmittel ausfann, wodurch die Menschen auch im Verborgenen etwas Böses zu thun, zu reden und zu denken abgeschreckt werden könnten, und führte Götter ein, die unsterblichen, deren Geist alles sieht und hört, denen keine böse That, auch kein böser Gedanke verborgen bleibt; denn sie sind denkende Geister. Er verbreitete diese so nützliche Lehre und hüllte die Wahrheit in täuschende Worte ein. Dort thronen die Götter, sagte er, woher die größten Schrecken die Sterblichen erschüttern, dort in dem Himmelsgewölbe, wo sie die Blicke sehen, und den krachenden Donner hören, und wo die Sterne funkeln, der Feuerklumpen der Sonne daher schreitet, woher der Regen die Erde befeuchtet. Diese Furcht pflanzte er in das Herz der Menschen; klüglich hatte er, um sie zu unterhalten, diesen Aufenthalt der Götter erdichtet, und er tilgte durch sie den Frevel gegen die Gesetze.

Aristoteles führt vom Kritias noch an, er habe das Blut für die Seele gehalten, und das Empfindungsvermö-

Doch läßt sich darüber wohl nichts Gewisses ausmachen. Nach a. a. O. 74 f. nimmt an, jene Verse seien aus einer Tragödie Glaſyphus, welche Kritias verfaßt habe, und schreibt ihm noch mehrere auch in Prosa abgefaßte Schriften z. B. Staatsentwürfe (πολιτικά) und Aphorismen zu. Zus: d. S.]

*) Hierauf deutet Cicero de nat. D. l. 42. hin: Quid? ii, qui dicunt totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicae causa etc.

gen für die Seelenkraft erklärt *). Diese Behauptung gränzte sich bloß darauf, daß die blutlosen Theile des Körpers ohne Empfindung sind **).

Unter allen Sophisten waren diejenigen, welche mit Sophistereien, so zu sagen, eine Art von Handwerk trieben,

*) Der griechische Text des Xen. 83. in der lateinischen Uebersetzung anaximandris Strab. des Johann. Philoponus Venet. 1535. p. 8. l. 11. C. theilt uns angeblich den Vorwurfs des Kritias mit, auf welchen sich der Aristoteles zu beziehen scheint: *αἷμα γὰρ ἀσφαιστὸς ἀσφαιστὸν αὐτὸ νομῶν*. Da aber dieser Vers von mehreren andern Schriftstellern dem Empedokles beigelegt wird; wie vom Cicero und Porphyrius C. oben die Xen. zu C. 309), so glaube ich, daß dem Philopon, bei seiner von mehreren behaupteten Ansicht, dieser Vers nur zur Erläuterung eingefallen sey; — ohnehin ist der Aristoteles Angabe weit spekulat, als der Inhalt dieses Verses. Dieß sey auch in Beziehung auf die Meinung des Hrn. Bach (a. a. O. 53 f.) bemerkt. — Aus zwei Stellen welche Galen. Opp. T. XII. p. 10. ed. Chert. aus den *σφαίσιμα καὶ σφαίσιμα* des Kritias aufbewahrt hat: *γινώσκοντες αὐτὸ ἀσφαιστὸν καὶ τὸ μὴ βλάπτον, τὸ γινώσκον αὐτὸ: αὐτὸς γὰρ ἀσφαιστὸς, ὅπως γινώσκον τὸ λανθάνον, ὅπως αὐτὸ αὐτὸν ἐν αὐτῷ αὐτὸ ἀσφαιστὸν* (H. Bach a. a. O. p. 105.) ergibt sich sichtlich, daß er auch in der Annahme einer menschlichen Erkenntniß sich von den Sophisten entfernte; in demselben andern Stellen scheint sein Wort mit der Art im Klaren stehende gewesen zu seyn, wozu Philopon die Veranschaulichung seiner Schriften bei den Griechen beibringt. A. d. P.]

83) Aristoteles de anima I, a. 3. *Εἰσὶν δ' αἷμα, καὶ τὸν Ἀγῶνα, τοὺς ἀσφαιστὸν καὶ τὸν ἀσφαιστὸν ἀσφαιστὸν ἀσφαιστὸν, τοὺς δὲ ὁμογενεῖς αὐτῶν τοὺς αἷμας αὐτῶν*. Bgl. Simplicius über diese Stelle. Philoponus und Simplicius in ihren Commentaren wissen nicht, ob Kritias der Tyrann oder ein Sophist dieses Namens dieses behauptet habe. In der lateinischen Version des Philoponus Benedig 1544. fol. C. 24 b. heist es: *Critium nomen ex triginta, qui et Socratem audivit, vel alium quendam dicit; nihil enim differimus, loquuntur enim fuisse quoque alium Critium Sophistam, cuius et nos lata volumina, ut Alexander dicit: cum eum, qui fuit ex triginta, non alius quidquam accipimus quam eum qui (carmine) de republica*. [*αἷμα καὶ τὸν ἀσφαιστὸν ἀσφαιστὸν* heist es im griechischen Text.] Wer will auf das Insich solcher Commentatoren etwas gründen? Der bekannte Kritias soll nur ein Gedicht, und der unbekannte, den niemand nennt, soll vieles geschrieben haben? [Da jenes Bruchstück allen ältern bewährten Geschichtsmännern, welche den Kritias in poetischer, philosophischer und oratorischer Hinsicht erwähnen, widerspricht, so nehmen wir mit Weber a. a. O. p. 22. b. Bach a. a. O. p. 26. den Iocannes Kritias mit dem sogenannten Sophisten für eine und dieselbe Person. Willen wir nicht gerade die Annahme einer Personenscheidung aus dem schwankenden Wortlaut des Betreffenden Sophist, welchen die Epikura, wie Philopon, zum heiligen. A. d. P.]

die verächtlichsten: Man fühlt sich bald zum Lachen bald zum Unwillen versucht, wenn man den Euthydem des Plato liest, und sieht, wie die beiden Klopffechter Euthydem und Dionysodor*), die sich doch für Lehrer der Tugend und Weisheit ausgaben, nichts anderes, als die elendesten Gaukeleien mit Worten treiben. Einige Beispiele sind hinreichend, um ihre Kunst zu charakterisiren. Um zu beweisen, daß ein Jeder Alles erkenne, und von jeder Erkenntnis habe, thun sie folgende Fragen: Erkennst du durch etwas, was du erkennst, oder nicht? Erkennst du immer durch dasselbe, oder bald durch dieses, bald durch jenes? Immer durch dasselbe. Erkennst du durch dieses Einiges, und Einiges durch etwas anderes, oder Alles durch dasselbe.

*) Beide waren Brüder, die sich nach Plato Euthyd. p. 271 A. auch Sbios nach Thucyd. gewendet und von da nach Xiben geflüchtet hatten. Ihre Wissenschaft in der körperlichen und dialektischen Erhellung (vgl. p. 273 C. D.) und ihr pyralistisches Vorgehen, s. oben S. 472. Anm. 10. wird in jenem Gespräche persiflirt. Nach Schleiermacher aber wird in diesen weniger berühmten Sophisten die megarische Schule und Antisthenes anafodten, und er bemerkt zugleich, daß Aristoteles fast alle Formeln, die in diesem Gespräche vorkommen, mehrere sogar wörtlich, anführt, ohne je des Euthydemus oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern sie durchaus dem Aristoteles zuschreibt. X. welcher (Leben des Plato S. 414.) letzteres mit Anführung des Aristoteles (Sophist. eleach. C. 20. 26. 34. vgl. Rhetor. II, 22. 9. 3.) beständig, nimmt an, daß das ganze Gespräch nur den Zweck habe, die eristische Klopffechterei, welche auf leeren Wortspielen und Wortverdrehungen beruhte, lächerlich zu machen, wobei besonders die bekannten sophistischen Behauptungen des Protagoras, welchen jene beiden Sophisten nachgeahmt haben mögen, des Antisthenes und Anderer hervorgehoben würden, z. B. daß es unmöglich sey, zu lügen. S. oben S. 501. Anm. 9. — Im Uebrigen wird vom Euthydem im Kratylus p. 386 D. auch der Satz angeführt: παντα ομοιως ειναι, αμα και αλλ, von welchem Schleiermacher (Einf. zu Euthydem II. 1. S. 401.) bemerkt, daß er unmittelbar aus den Principien der ionischen Philosophie geflossen sey. Derselbe Satz wird, wie mir es scheint, auch im Euthydem p. 295 A. persiflirt. Wie dieser Satz des Euthydem in der Stelle des Kratylus von dem Ausspruche des Protagoras unterschieden wird, so stellt sie dagegen Certus Empiricus in der Ansicht als übereinstimmend zusammen, daß es nur ein relativ Wortes gebe. Sext. Emp. VII, 64. τα ομοια οε γυγοναι λεγομεθα οα οε αλ κρη Ευθυδημου και Διονυσιοδωρου, τω γαρ κρη οε οα ομοι, το, το οε οα το αληθεα απολελοιπον.

Alles. Also erklärtest du immer und Alles⁵⁴⁾. —
 Diogenes. Sage mir, Kleippus, hast du einen Hund?
 K. Ja, und zwar einen sehr bösen. D. Hat er Junge?
 K. Ja, von eben der Art. D. Ist nicht ein Hund Vater
 derselben? K. Ich habe selbst gesehen, wie er sich begat-
 tete. D. Ist den Hund nicht auch dein? K. Er ist mein.
 D. Nun so ist er als Vater dein; dein Vater ist also ein
 Hund, und die jungen Hunde sind deine Brüder⁵⁵⁾. Diese
 Sünste wurden sehr bewundert und vorzüglich von jungen
 Leuten nachgeahmt, bald verlacht und verspottet.

Die meisten Sophisten waren in Hinsicht des Morali-
 schen Indifferentisten. Sie gaben sich für Lehrer der Tu-
 genst und Weisheit aus, ohne den Willen zu haben, etwas
 zur Bildung des moralischen Charakters ihrer Schüler bei-
 zutragen; denn dafür hatten sie keinen Sinn. Sie lehrten
 nichts, als die Kunst, auch über Tugenden und Laster zu
 declamiren, ohne in den Geist des Eitlichen einzudringen.
 Durch sie wurde daher Indifferentismus und Immoralität
 auf mehr als eine Weise befördert. Denn erstens verbreite-
 ten sie einen Geist der Subtilität und der Gruberei, welcher
 die Kraft des moralischen Sinnes lähmte; sie machten das,
 was nur Sache des freien Handelns ist, zum bloßen Gegen-
 stande der Speculation, die nicht auf das Herz zuwirken.
 Dahin gehörte zum Beispiel die Frage, ob die Tugend ge-
 lehrt werden könne; eine Frage, welche damals so viele
 Köpfe beschäftigte und, aus Mangel an Aufklärung der Be-
 griffe, nur spitzfindige Auflösungen veranlassen konnte. Zwei-
 tens. Indem sie ihre rhetorische Streitkunst auch auf mor-
 talische Gegenstände anwendeten, und jetzt als Recht ver-
 theidigten, was sie bald darauf als Unrecht bestritten, muß-
 ten sie nothwendig die moralische Urtheilskraft verwirren,
 weil sie nicht von festen Begriffen ausgingen und den Wahr-
 heit verursachten, als sei der Unterschied zwischen menschlichen

54) Plato Euthydem Vol. III. p. 36. (ed. Sa. p. 295.)

55) Plato ebendasselbe p. 61. (p. 298 D.)

Handlungen und Gesinnungen nur erlänst. Die Gleichgültigkeit, welche dieses zur Folge hatte, verbreitete sich um so mehr, je mehr die Achtung gegen Moralität gesunken war, und was unmittelbar mit ihr zusammenhängt, die Religion bei den Kultivirteren in Verachtung gekommen, bei dem größern Haufen aber nichts, als ein Gemisch von Aberglauben, Ceremonienwesen und Fetischismus war. Die Kühnheit endlich, mit welcher sie diese, bisher auf tiefen dunkeln Gefühlen beruhenden Ueberzeugungen öffentlich durch theoretische Gründe theils in Anspruch nahmen, theils vernichteten, machte glauben, daß die Anhänglichkeit an dieselben nur Beweis eines schwachen Kopfs und der gewöhnlichen Gedankenlosigkeit sey. Wenn diese Sprache nur einmal gehört wird, so findet sie bald Eingang und die meisten Menschen sind schon von Natur geneigt, den Vorwurf der Einsicht mehr, als den eines schlechten Charakters zu fürchten⁵⁶⁾.

Man darf sich daher nicht wundern, daß einige Sophisten sich geradezu gegen alle moralische Gebote erklärten, und den Menschen nicht als ein freyes, sondern als bloßes Naturwesen betrachteten, das unter dem Gesetze seiner Neigungen und physischen Kräfte stehe, und nur dazu Vernunft erhalten habe, um seinen Neigungen die vollste Befriedigung zu geben, und alle Hindernisse derselben zu besiegen. Ihnen schienen alle Einschränkungen der Neigungen nur willkürliche, aus der bürgerlichen Verfassung herrührende Schranken zu seyn, welche die Unmacht der größeren Menge der Gewalt mächtiger und unternehmender Menschen entgegen gesetzt habe. Plato läßt einen Schüler der Sophisten,

56) Gorgias Vol. IV. p. 85. (St. p. 486.) de republica VI. Vol. VII. p. 87. (p. 493. ed. St.) VII. p. 177. (p. 539 B.) οἷμαι γὰρ ὅτι οὐ λελθόντες, ὅτι οἱ μιμητικοί, ὡς τὰ πρῶτα λόγων γίνονται, ὥς παιδία αυτοῖς καταχρῶνται, καὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι καὶ μιμουμένοι τοὺς ἐπὶ λέγοντας, αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὡς περὶ οὐλομένη, τοῖς ἑλέων τε καὶ ἀπαρτίων τοῖς λόγοις τοὺς πλείους αὐτῶν. — οὐκ οὖν ὅταν ἴδῃ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγχουσιν, ἑκὼ πολλῶν δὲ ἐλέγχθαι, σφοδρῶς καὶ ταχὺ ἀμπικτροῦσιν ἐκ τοῦ μηδὲν ἀγνοῦναι ἀντὶ τῆς ἡρώτικας κ. τ. λ.

Kallikles^{*)}, also sprechen. Von Natur ist das Stärkere auch das Schändlichere, nemlich das Unrechtthun; dem Gesetz nach ist es aber das Unrechtthun. Denn kein edler Mann läßt sich Unrecht thun; das thut nur ein Slave, dem es besser wäre zu sterben, als zu leben, weil er bei Beleidigungen und Kränkungen weder sich, noch den Seinigen zu helfen und zu rathen weiß. Diejenigen, von denen die Gesetze herrühren, waren, denke ich, die Schwächeren, welche die größere Zahl ausmachen. Gesetze, Lob und Tadel, Alles würde daher von ihnen nach ihrem eignen Vortheile berechnet. Um die Stärkern abzusprechen, sich größere Vortheile zu erringen, als ihnen selbst ihre Schwäche erlaubte, hieß es: es sey schändlich und ungerecht, vor andern etwas voraus haben zu wollen (*πλεονεξείν*), und in diesem Bestreben bestehe das Wesen der Ungerechtigkeith. Freilich sind sie zufrieden, wenn sie, als geringere Menschen, nur nicht weniger besitzen, als andere. Daher wird nun durch Gesetze das Recht haben wollen für Unrecht und unmoralisch erklärt. Allein die Natur erklärt sich deutlich genug für ein ganz anderes Recht: daß der Bessere und Mächtigere mehr habe, als der Geringere und Schwächere. Das ganze Thierreich, so wie ganze Staaten und Geschlechter unter den Menschen beweisen es, daß dem Stärkern das Recht gehört, den Schwächern zu feinden

*) Kallikles von Rhodé, nach p. 481, Gorg D, wahrscheinlich ein eigenständiger Demagog, in dessen Hause in Athen sich nach der Voraussetzung des Platonischen Dialogs Gorgias, dieser Sophist nebst Polus befindet, wird als Freund der rhetorischen Sophistik geschildert. Zuerst sagt er (p. 482 C. ff.) auseinander: daß der Stärkere von Natur über den Schwächern zu herrschen bestimmt und das Gesetz eine Einrichtung der Schwächern gegen die Mächtigen sey — worin Kallikles der Ansicht des Hippias (s. oben m. Anm. S. 494.) sehr nahe kommt. Georr diatriba in Politicas Platonicas principia p. 23. hat bemerkt, daß diese Ansicht der Sophisten, welche auch de legg. X, (ed. Steph. p. 885 B. ff., 888 E. ff.) vorkommt, sich auf das Wort des Pindar: *πομος δ' ηνταυρ βασιλευς, θυρας τε γαι εδουρας, αγας βασις το διαγορατορ υπαγορας χρις* gestützt habe, welche auch Kallikles Herbel vorbringt (p. 481 B.). Dann aber erklärt Kallikles (Gorg p. 491 E.) daß es das Beste sey, seinen Begierden freien Lauf zu lassen, und sie auf keine Weise zu beschränken (s. Anm. 58.) X. 1. 9.

Erztheit zu beherrschen. Denn mit welchem andern Rechte hätte Xerxes die Griechen, und sein Vater die Scythen bekriegt? Gewiß, sie handelten nach der Natur des Rechts und somit auch nach dem Gesetze der Natur; aber freilich nicht nach demjenigen, was wir uns von Jugend auf selbst gemacht haben; denn die besten und kräftigsten Naturen werden gleich von Jugend auf, wie junge Löwen, gleichsam durch Bessprechung, knechtisch eingezwängt und zahm gemacht, indem wir ihnen immer vorpredigen, es sey schön und gerecht, daß Alle gleich haben. Sollte aber einmal ein Mann mit voller, ungeschwächter Kraft der Natur auftreten, er würde alle unsre Haubereien und Beschränkungen lösen, unsre widernatürlichen Gesetze mit Füßen treten, sich zu unserm Herrscher aufwerfen, und das Recht der Natur auf eine glänzende Art geltend machen⁵⁷⁾. — Wer recht leben will, muß seine Begierden nicht einschränken, sondern sie recht stark werden lassen, und so wie sich eine darbietet, in seiner Kraft und Einsicht Mittel zu ihrer Befriedigung finden. Das können aber die weisern Menschen nicht; daher tadeln sie die, welche auf diese Weise leben, und weil sie sich ihres Unvermögens schämen, sagen sie, die Unmäßigkeit sey etwas Schändliches, um Menschen von besserer Natur einzuzwängen. Da sie selbst ihre Bedürfnisse nicht zu befriedigen im Stande sind, so loben sie die Mäßigkeit und Gerechtigkeit, zur Verschönerung ihrer eignen Unmännlichkeit. Hätte das Glück Menschen, welche diese Sprache führen, gleich anfangs als großer Herren Söhne geboren werden lassen, oder ihnen das Talent verliehen, sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu verschaffen, was wäre dann wohl schlimmer und schimpflicher für diese Menschen, als eine solche Mäßigkeit, wenn sie in dem Stande, der ihnen jeden Genuß erlaubt, jedes Hinderniß entfernt, sich selbst

57) Gorgias Vol. IV. p. 80. [ed. St. p. 483. Neben diese selbstlichen Behandlungsweise der Begriffe Natur und Gesetz, wie wir sie bei Sokrates im Gorgias sehen, vgl. auch Aristot. de sophist. elench. I, 12. Zuf. d. S.]

einem fremden Herrn, dem Gesetze, dem Ausfpruch und Tadel der Menge, unterwürfen? Würde sie nicht der geübte Adel der Gerechtigkeit und Mäßigkeit zu den elendesten Menschen herabwürdigen, wenn sie, obgleich Herrscher in ihrem Volke, nicht mehr für ihre Freunde, als für ihre Feinde thun könnten? Wohlleben, Ungeduldigkeit und Freigebigkeit, wenn es ihr nicht an Mitteln fehle, das ist in Wahrheit Tugend und Glückseligkeit. Alles übrige ist nur Bitterkeit, Menschenfahung und Thöricht⁵⁸⁾.

So leugneten also die Sophisten, doch nicht alle in gleichem Grade und auf gleiche Weise, wiewohl sie alle diese Behauptungen veranlaßt und vorbereitet hatten, — Plato nennt vorzüglich Polus⁵⁹⁾, Kallikles und Thrasymachos⁶⁰⁾ — als moralische Verbindlichkeit, weil sie den

58) Plato Gorgias Vol. IV. p. 58. (ed. St. 492 C.) τρυφή και ἀκολασία καὶ ἀνὴρθεσία, καὶ τανούτων ἀπὸ τοῦ νότου καὶ κατὰ τὴν εὐδαιμονίαν, τὰ δὲ ἅλλα παρὰ τὰς τὰ πολλὰ πλεονεκτήματα τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα, ἀνθρώπων ἡλιεία καὶ οὐδένος ἀξία.

59) Von diesem Schüler des Gorgias s. oben m. Zus. zu Kap. 23. S. 489.

60) Thrasymachos aus Chalkedon wird ebenfalls als Schüler des Gorgias genannt und als sophistischer Redner ausgezeichnet. (Vgl. Phaedr. p. 266 C, 267 E., wo er dem Protagoras als Redner vorgezogen wird, und Arist. de sophist. elench. 34 Cap., wo er als Nachfolger des Xistias angeführt wird; Cic. orat. 12, 13.) Cicero führt ihn auch unter denen an, welche über die Natur der Dinge gesprochen und geschrieben haben (de orat. III, 51.) Plato läßt ihn im ersten Buche der Republik den Satz: gerecht sey das, was dem Mächtigeren nütze; (δικαιοσύνη οὐκ ἄλλα τί ἐστὶ τοῦ κραττοῦτος ἑυσεβέος p. 338 C.) aufstellen und verfechten, und schildert ihn mit scharfen Zügen als einen toden, anmaßenden und übermüthigen Menschen, welchen er von Sokrates Rede überwunden verstummen läßt. — Unter den übrigen Sophisten wird noch genannt der Wortkünstler, Λογιστάς, Theodoros von Byzanz, des vorigen Nachfolger (Phaedr. p. 261 C. u. 266 E. vgl. Arist. Rhet. III, 13. de soph. elench. I. I.) Hier mag auch angeführt werden der Λογογράφος Eristas (Plat. Phaedr. p. 257 c. Vgl. auch Cic. Brut. XII.) des Xenophanes Sohn, des bessern Euthydem u. Polemarchus Bruder, dessen berühmte Prunkrede über die Liebe (ὅτι χαριστότατον καὶ σπουδαιότατον καὶ σπουδαιότερον ἢ σπουδαιότερον) Gegenstand der Kritik in Platons Dialog Phaedrus ist (Phaedr. p. 230 C. s. vgl. Sympos. p. 182 A.) und welchen Plato als sophistischen, d. i. zugleich unphilosophischen Redner darstellt und mit großer Abneigung behandelt; (S. über ihn Schleiermacher I. B. I. Th. S. 72.) endlich Euenus aus Paros, von welchem Plat. Apol. Socr. p. 20 B. gesagt wird, daß er

Grund der Sittenregeln nicht in der Vernunft, sondern in bürgerlichen Anordnungen sauben. Da sie den Menschen ohne Rücksicht auf seine moralischen Anlagen — denn diese waren eben in Frage gekommen, und früher noch nicht untersucht worden, — bloß als Naturwesen betrachteten, mit einer Menge von Bedürfnissen, Trieben und Strebungen versehen, welche alle auf sinnliche Glückseligkeit sich beziehen, so mußte ihnen aus diesem Gesichtspunct jede Forderung, diese Triebe einzuschränken, als grundlos und der Natur widersprechend erscheinen; sie setzten daher die Forderungen der Vernunft in gleiche Klasse mit den Anordnungen der bürgerlichen Verfassung gegen Eingriffe willkürlicher Macht in die Rechte Anderer. Alles Moralische, behaupteten sie, ist in dem Menschen nur durch Erziehung und Furcht erkünstelt, nicht in seiner Naturanlage gegründet. Sittlich gut und böse sind nur Unterschiede, welche die bürgerliche Verfassung aufgebracht hat.⁵⁹⁾

Elfter Abschnitt.

Uebersicht dieses Zeitraums.

Ehe wir die Geschichte dieser Periode beschließen, müssen wir noch einen allgemeinen Blick auf den ganzen Zeitraum werfen, die Bestrebungen und Arbeiten der philosophirenden

um sehr geringen Preis die menschliche und bürgerliche Tugend lehrt, welcher ferner, gewisser unnützer rhetorischen Erfindungen wegen und als Dichter (Phaedr. p. 267 A. Phaedo p. 60 D.) genannt, in Hinsicht seiner philosophischen Denkart aber von Simplicius im Phaedon (p. 61 C. f.) nicht hochgestellt wird. A. d. G.

59) Gorgias l. I. p. 79. τα καλα και δικαιο ου φησιν αλλα νομω ειναι. Theaetetus Vol. II. p. 112. (p. 172 D.) de legibus XI. Vol. IX. p. 76. (p. 889 E.) και δη και τα καλα φησιν μεν αλλα ειναι, νομω δε ειναι, τα δε δη δικαιο ουδ' ειναι το παραπαν φησιν, αλλ' αμφοτεροντας διατελει αλληλοισ και μεταρδιαμενονσ με ταυτο. η δ' αν μεινωται και οταν, τοτ' ηντα εκαστα ειναι, γιγνόμενα τεχνη και τοις νομοις, αλλ' ουδ' ηντι φησιν. (Vgl. Arist. Polit. I. 3.)

Verpunkt in demselben in eine Uebersicht fassen, und sehen, was durch sie für das Gebiet der Wissenschaft gewonnen worden *).

Die Vernunft begann mit Speculationen über die Welt, Seele und Gott, und endete mit allgemeinen Zweifeln über die Erkenntniß. Dieses Resultat ist aus dem Gange des menschlichen Geistes, aus der Beschaffenheit der Speculationen und aus dem Widerstreite entgegengesetzter, nicht fest begründeter, Systeme sehr begreiflich.

Das Streben nach Speculation ist dem menschlichen Geiste angehoren. Er muß aber von einem Punkte anfangen, und der ist nicht in ihm, sondern außer ihm. Er fängt also Gegenstände zu erforschen an, ohne sich selbst zu kennen. Der Mangel an Erkenntniß der Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes und seines eigentlichen Wirkungskreises, welche noch nicht möglich war, konnte bei allen Versuchen dieser Art nur den nachtheiligsten Einfluß haben. Es fehlte an einem sichern Kompaß; es war noch nicht ausgemacht, was und wie man es erforschen könne; selbst der Begriff der Erkenntniß und ihrer Bedingungen lag nur immer in dunkler Ferne vor den Augen jedes Denkers. Der Trieb nach Speculation war in jedem wirksam;

*) In der folgenden Uebersicht tritt die Einseitigkeit des Kantianismus zu sichtbar hervor, als daß ich es für nöthig hielt, dieser Würdigung oder Richtwürdigung der philosophischen Arbeit dieses Zeitalters noch besondere Bemerkungen hinzuzufügen. Aber einen bemerkbaren Beitrag von sogenannten philosophischen Wahrheiten sucht, denen er seine unbedingte Bestimmung geben möchte, und die Voraussetzung macht, die Philosophie könne und in einem einzelnen Systeme gegeben werden, so wie der, welcher voraussetzt, das Wahre sei unerkennbar, der wird leicht, wie unser Verf., geneigt seyn, alle frühern philosophischen Systeme, besonders die, welche uns die Geschichte der ältern Philosophie kennen lehrt, als unwahre Ansichten zu verwerfen, oder etwa meinen, daß sie die kritische Philosophie vernichtet habe — während die freier gewohnte philosophische Ansicht der gegenwärtigen Zeit sie als wesentliche Standpunkte des sich entwickelnden Denkens erkennt, welche der philosophirende Geist in seiner gründlichen Entwicklung in der Geschichte durchlaufen mußte. Hierauf bezieht sich die allgemeine Bemerkung über die Philosophie dieses Zeitalters, welche ich am Schlusse dieser Uebersicht hinzugefügt habe. A. d. F.

aber in der That überließ sich demselben ohne Leitung deutlich gedachter Grundsätze, und jeder fand daher auf seinem irrenden Gange etwas, aber immer etwas anders. Nur die Abweichung der Resultate über einen und denselben Gegenstand konnte und mußte endlich den Denker die Augen öffnen, so daß sie die Quelle ihrer Irrgänge in sich selbst, nicht in den Objecten aufsuchten, und durch Untersuchung der Vermögen und Gesetze des menschlichen Geistes festen Fuß zu gewinnen suchten, um dann zur Erforschung der Objecte mit größerer Sicherheit auszugehen. Allein ehe es dahin kommen konnte, mußte erst die Vernunft an ihren Speculationen irre werden. Und dies geschah am Ende dieses Zeitraums. Denn indem die Vernunft, noch nicht gewohnt, in sich selbst die Principien des Denkens aufzusuchen, vor sich die Mannichfaltigkeit widerstrebender Meinungen und Resultate erblickte, mußte ihr die Welt, der Inbegriff aller Objecte als ein Irrlicht erscheinen, das in tausend gauckelhaften Gestalten die Wandernden nur irreführt. Die Vorstellungen, die man erst nicht von Objecten unterscheiden konnte, sondern für etwas Objectives, durch die Natur der Objecte unmittelbar gemittelt hielt, mußten durch ihre widersprechenden Abweichungen und Veränderungen die Denker endlich in die Verlegenheit setzen, so daß sie bald alle Vorstellungen für wahr, bald alle für falsch zu erklären sich gedrungen fühlten.

Wir finden in dieser ganzen Periode mehrere Systeme, aber keine Wissenschaft *), in so fern zu der letzten die Idee eines durch scharfe Grenzlinien bestimmten Ganzen einartiger, durch einen Grundsatz verknüpfeter Erkenntnisse gehört. Dazu war die Vernunft noch nicht genug ausgebildet, um die Idee einer Wissenschaft deutlich zu fassen, und in ihrer Lebendigkeit zu erhalten. Auch war die Summe von Erkenntnissen noch zu gering, zumal in den ersten Zeiten, in welchen jeder Denker, isolirt von dem andern, sich

*) Nach dem Folgenden scheint der Verf. vielmehr sagen zu wollen, mancherlei Dogmen und Ansichten, aber kein System. M. H. S.

selbst die Bahn brechen mußte, als daß sie das Bedürfniß der Zusammenstellung, Anordnung und Unterordnung hätte erzeugen können; wodurch erst das architektonische Vermögen der Vernunft gewerth wird. Die Gegenstände, welche die ersten Denker beschäftigten, waren zwar durch einen feinen Faden an einander geknüpft; aber da es noch an vielen Mittelbegriffen fehlte, so waren sie als verschiedene Punkte zu betrachten, die noch nicht innerhalb einer gemeinschaftlichen Peripherie lagen. Die Hauptgegenstände der Speculation waren die Welt, Gott, die Seele, und endlich das Erkennen und Vorstellen. Das gemeinschaftliche Band, wodurch diese Gegenstände zusammenhängen, war die materialistische Ansicht. Denn indem das Abstraktionsvermögen noch zu wenig gebildet war, um Vorstellungen und Objecte zu unterscheiden, vielmehr jedes Object als äußeres betrachtet und dadurch in den Raum gesetzt wurde, so kamen alle diese Objecte als Theile der Welt in Realzusammenhang. Wir stellen hier die vornehmsten Resultate über diese Gegenstände in einer kurzen Uebersicht zusammen.

Entstehung der Welt. Die Welt ist entstanden, behaupteten die Ionier und die meisten der folgenden Denker. Sie weichen aber von einander ab in Bestimmung des Stoffes aus dem, des Principis durch welches, und der Art und Weise wie sie entstanden ist. Der Grundstoff ist entweder der Quantität nach bestimmt (nach Thales Wasser, nach Anaximander ein der Quantität nach Unbestimmtes, nach Anaximenes und Diogenes von Apollonia Luft; nach Heraclit Feuer; nach Empedocles Feuer, Luft, Wasser und Erde; nach den Pythagoreern Zahlen*) oder unbestimmt (nach Leucipp und Democrit Atomen, nach Anaxagoras Homoiomeren). Er ist ferner der Qualität nach entweder bestimmt

*) Daß von diesen der Ausdruck Grundstoff nicht mehr paßt, ist aus dem Obigen zu ersehen. A. d. F.

oder unbestimmt. Das Letzte behauptete Anaximander *), das Erste alle übrigen genannten Philosophen, doch mit dem Unterschiede, daß Einige die vier Elemente, wie sie in der Wahrnehmung erscheinen, ohne weitere Zergliederung als die letzten Bestandtheile annahmen, Andere diese als zusammengesetzt, und ihre letzten Bestandtheile entweder unter dem Begriffe von Größe überhaupt (Zahlen), oder als ausgebehnte Quanta (Atomen) betrachteten.

Die Grundkraft, von welcher alle Bewegungen und Veränderungen abhängen, dachten sich die ältern Ionier als eine in der ganzen Welt ausgebehnte Seele oder Bewegungskraft, ohne ihre Natur näher zu bestimmen. Die Pythagoreer setzten das Wesen derselben zuerst in das Feuer **), worin die meisten folgenden Denker übereinstimmen, ausgenommen Anaxagoras, der eine außersweltliche Denkkraft ***) für das Princip der Bewegung in der Welt hält, und die Atomisten, welche sich die Bewegung ohne Anfang denken, und daher kein besonderes Princip für dieselbe annehmen.

Die Art und Weise, wie die Welt entstanden, wurde auf verschiedene Weise erklärt, theils in Rücksicht auf den ursprünglichen Zustand der Materie, theils in Rücksicht auf die wirkenden Kräfte, und den Grundstoff. Diejenigen, welche nur einen Grundstoff annehmen, lassen die Dinge (wie die ältesten Ionier) durch Verwandlung (*allowing*) oder durch mannichfaltige Modificationen desselben entstehen, wie Diogenes von Apollonia. (S. 433.) Die, welche mehrere verschiedenartige Grundstoffe annehmen, erklären alles durch Verbindung und Trennung der Materien †). Dieses System war im Grunde auch das der älteren Ionier; weil sie sich aber nicht deut-

*) Ueber ihn und Anaxagoras s. oben m. Anm. zu S. 392. u. f.

**) Bgl. aber oben Anm. zu S. 128. H. b. S.

***) S. jedoch die folgende Seite u. m. Anm. zu S. 399. H. b. S.

†) Arist. de gen. et corr. I, 1. Bgl. m. Anm. zu S. 389. H. b. S.
Tennemanns G. d. Phil. I. Th. 21

lich ausdrücken, so scheint die Verwandlung der Materie in ihrem Systeme die Hauptrolle zu spielen. Denn eine chaotische Mischung der Materien findet man fast überall.

Die Entstehung der Welt geschieht nach Einigen nur einmal, nach Andern wechselt sie von Zeit zu Zeit mit dem Rückgang in den chaotischen Zustand ab *). Bei den Meisten ist die Weltentstehung ein Werk blind wirkender Naturkräfte; Pythagoras, Heraclit, Anaxagoras, Diogenes und Archelaus verbinden damit die Wirkung einer Intelligenz.

In allen diesen Systemen (das Anaxagorische etwa ausgenommen) giebt es nur körperliche Dinge **), deren Wesen aber, nach Verschiedenheit der Begriffe von dem Grundstoffe, auf mannichfaltige Weise bestimmt wurde. Jede Veränderung ist Bewegung, Veränderung des Verhältnisses im Raume.

Allen diesen Systemen steht das Eleatische gerade entgegen. Die Welt ist zufolge desselben nicht entstanden, weil jeder Ursprung eines Dinges unbegreiflich ist. Die Welt ist ewig, unveränderlich und ein untheilbares Ganzes. Bewegung, leerer Raum und Theilbarkeit des Substanziellen ist undenkbar. Nur die eine unveränderliche Substanz ist das Reelle, alles Uebrige ist nur Erscheinung oder Illusiontäuschung.

Gott gehört in allen Systemen, auch gewissermaßen in dem Anaxagorischen, zu dem Weltganzen, aber auf sehr verschiedene Weise. Bald ist es die Bewegkraft des Alls, bald die durch die Welt verbreitete Denkkraft, bald beide zusammen genommen, was die ältesten Denker unter Gott verstehen. Nur den Atomisten war diese Vorstellungsart fremd. In dem eleatischen System ist Gott und Welt eins ***); in dem Anaxagorischen, außer

*) Vgl. oben m. Anm. zu S. 292 u. 295.

**) Dieses stimmt nicht mit dem kurz vorher Gefagten über Pythagoras, Heraclit u. s. w. H. d. F.

***) S. oben S. 166.

der Welt, aber in realem Verhältniß mit derselben; in den übrigen nur ein Theil der Welt; dessen Substanz mehrentheils für Feuer, zuweilen auch für Luft gehalten wurden.

Die Seele ist entweder ein Theil, oder ein Ausfluß aus der Substanz der Gottheit, und ihr Wesen besteht aus derselben Materie und Kraft, (Feuer, Luft, Wasser). Nicht die Aeußerungen und Gesetze der verschiedenen Seelenkräfte, sondern die Substanz der Seele war der Gegenstand der Forschung für die meisten der speculirenden Köpfe. Jene weit fruchtbarere Untersuchung wurde nur selten und nur gelegentlich berührt; auch war dann der Gesichtspunct schon meistens verrückt, indem man in der Natur der Substanz schon befriedigende Aufschlüsse darüber gefunden zu haben glaubte. Es ist daher sehr begreiflich, daß die meisten Denker das Empfindungsvermögen für das einzige, oder doch für das Grundvermögen der Seele hielten. Die Wenigen, welche die Vernunft als ein besonderes Vermögen betrachteten, waren in Verlegenheit, wie sie dieses erklären sollten, und identificirten entweder dasselbe mit der Gottheit, oder sahen es doch als eine Wirkung derselben an.

Die Vorstellungen, sowohl der Sinnlichkeit, als der Vernunft, wurden nach der herrschenden Ansicht nicht sowohl als etwas Erzeugtes, sondern als etwas Gegebenes betrachtet. Daher kam es, daß jede Vorstellung als etwas Objectives, durch die Natur des Objects bestimmtes angesehen, und es zu einem fast allgemeinen Grundsatz wurde, etwas, das nicht äußere Wirklichkeit habe, könne auch nicht vorgestellt werden. Erst gegen das Ende dieser Periode finden wir, daß Demokrit und Gorgias anfangen, Vorstellungen und ihre Objecte etwas zu unterscheiden.

Fast die meisten Denker haben sich über die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen, aber auf eine sehr widersprechende Art, erklärt, weil sie dabei nicht von logischen Grundsätzen und Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen ausgingen. Sie entschieden diese

wichtige Frage nach ihrem kosmologischen System, und erklärten bald die Sinne, bald den Verstand, für das Erkenntnißvermögen, je nachdem es ihr Gedanken-system zu erfordern schien. Daher mußte endlich die größte Verwirrung und Ungewißheit entstehen, indem so viele entgegengesetzte Meinungen über das Erkennen nach und nach zum Vorschein kamen, von denen jede eben so viel Gründe für, als gegen sich hatte; es mußte zuletzt dahin kommen, daß man bald alle und jede Vorstellungen ohne Unterschied für Erkenntnisse, bald alle für leeren Schein und Täuschung zu halten geneigt war.

Wenn wir nach dieser kurzen Uebersicht die Frage aufwerfen: was hatte die Philosophie als Wissenschaft durch alle diese Speculationen gewonnen? so läßt sich dieselbe nach dem verschiedenen Gesichtspunkte auch sehr verschieden beantworten. Von Begründung eines philosophischen Systems aus ächten Principien der Vernunft kann gar nicht die Rede seyn. Selbst die Idee einer solchen Wissenschaft ist in diesem Zeitraum noch nicht zu suchen, und keine Untersuchung, die vorher gehen muß, war bis jetzt in ihrem ganzen Umfange angefangen, noch weniger beendigt. Die Philosophie als Wissenschaft hatte daher bis jetzt weder an Inhalt, noch an Form etwas gewonnen. Auf der andern Seite waren diese Speculationen darum doch nicht ganz verloren; sie machen mit den folgenden vollkommeneren Versuchen eine Kette aus, an welcher kein Glied überflüssig ist. Sie sind die Vorübungen der Vernunft, durch welche sie sich zu weit wichtigern Betrachtungen vorbereitete und stärkte. Der erste Vortheil, den sie brachten, war erstlich eine größere Cultur der Vernunft, die Entwicklung und Uebung aller Geisteskräfte, des Scharfsinns, der Abstraction und Reflexion. Zweitens. Viele Materialien waren dadurch entwickelt, bearbeitet worden und in Umlauf gekommen; die Summe der Kenntnisse war vermehrt worden, der Gesichtskreis erweitert, mehrere Gegenstände und Fragen untersucht und zur Sprache gekommen, welche den folgenden Denkern

Stoff und Veranlassung zu weiterem Forschen darboten. Drittens. Die Sprache hatte eine größere Bildung erhalten; sie hatte an Klarheit und Deutlichkeit gewonnen. Viertens. Der wichtigste Vortheil aber war unstreitig dieser, daß diese Speculationen endlich den menschlichen Geist gleichsam mit Gewalt nöthigten, seinen forschenden Blick auf sich selbst zu richten. Die Uneinigkeit der Denker, welche auf einem Grundsatz so ganz entgegengesetzte Systeme errichtet hatten, die Ansprüche der Erfahrung und der Vernunft, welche bezweifelt und bestritten, aber nicht mit Klarheit auseinander gesetzt worden waren; endlich das Hin- und Herschwancken zwischen dem Sensualismus und Rationalismus mußte jeden unbefangenen Denker überzeugen, daß noch kein fester Punct gefunden, und daß er nur allein in dem erkennenden Wesen selbst zu suchen sey. Die Sophistik mit ihren Vernunftkünsteleien und ihrem, allen Sinn für Wahrheit und Erkenntniß zerstörenden Gaukelspiel, welches nur dann Eingang finden kann, wenn an die Stelle des Interesses für Wissenschaft Gleichgültigkeit getreten ist, nöthigte zur aufmerksamern Untersuchung des Denkvermögens und der logischen Gesetze. Endlich wurde auch die Erforschung der moralischen Anlagen, Fähigkeiten und Gesetze vernünftiger Wesen zum bringenden Bedürfniß, als Gleichgültigkeit und kühnere Empörung gegen das Sittengesetz zum Modeton wurde, und Männer austraten, welche Aussprüche der gefunden, aber unentwickelten Vernunft für Täuschung erklärten.

So ungünstig also auch die Aussichten für die wichtigsten Angelegenheiten der Vernunft am Ende dieses Zeitraums schienen, so unerwartet glücklich war die Entwicklung derselben in der folgenden Periode. Von allen Seiten erschüttet und bestürmt, schloß sie zuerst ihre ganze Kraft mit aller Lebendigkeit, und bahnte sich einen sichern Weg durch — Principien.

Schluss des Herausgebers.

Die Philosophie erlangt ihr eigenes Gebiet erst bei den Griechen, indem sich das Denken als philosophisches Denken von Religion und Poesie allmählig absondert. Zuerst aber entwickeln sich die Grundbestimmungen des Denkens in der Auffassung der gegebenen Welt, so, daß das Denken sich ihr nicht gegenüberstellt, sondern gleichsam in dem Seyn und mit ihm eins ist, und daher auch die Unterschiede die es bestimmt, als objective Unterschiede betrachtet. Hierin beruht auch die Unbefangenheit der griechischen Philosophie, in welcher überhaupt der Realismus vorherrschend ist.

Aber auch in diesem Realismus zeigt sich sogleich der Gegensatz in seiner ersten Periode, indem das sich entwickelnde Denken das Wesen und Princip der Dinge zuerst in den materiellen Grundstoff der gegebenen Dinge; dann andrerseits in das Nichtsinnliche, und zwar theils in die allgemeine Form des Daseyns, theils in den Begriff des Seyns setzt. Mehr noch in der concreten Weise kündigt sich das Denken an, und auf die materielle Seite der Natur gerichtet, in der ionischen Schule; — dagegen mehr in abstracto, als reiner Gedanke, bei den italischen Philosophen. Die Ionier nehmen den materiellen Grundstoff als das Wesen der Dinge, und bestimmen dadurch den Begriff des physischen Stoffs. Zuerst erscheint das Wasser, oder die Feuchtigkeit, welche am meisten den Schein hat, formlos zu seyn, als das Umfassendste des physischen Seyns, in und aus welchem sich das Besondere gestaltet. Schon Thales erkennt in diesem Princip ein Allgemeines an, und alles Andere als Modification dieses Einen. Aber dem Anaximander leuchtete ein, daß das Allgemeine nicht ein Begrenztes seyn könne; er setzte es daher über alle bestimmte Stoffe und Elemente — jedoch von materieller Natur; worin Anaximenes mit ihm übereinstimmt insofern, als er sein Princip als unbegrenztes

setzt, wogegen er aber zu dem Ersteren dadurch zurückkehrt, daß er das feinere, geistigere Element, die Luft, als solches setzt.

Pythagoras erhob das Wesen über den Kreis des Materiellen und Sinnlichen, indem er es in das Formelle, die Zahl, setzte, die in allen Dingen wiederkehrt, und dadurch dem reinen Gedanken näher kommt. Die Eleaten gehen noch einen Schritt weiter und setzen das Wesentliche in den Gedanken des reinen Seyns, welches abstract ist und keine Gegensätze in sich duldet. In diesem absolut ruhenden Seyn aber geht alle Mannichfaltigkeit, als das Nichtseyn der Eleaten unter, und die Bewegung bleibt bloß in dem denkenden Subject zurück. Hiermit erscheint zuerst die Dialektik in der Philosophie und tritt dem Empirismus gegenüber, gegen welchen sie das reine Seyn vertheidigt.

Die noch übrigen Philosophen dieser Periode, von irgend einem der angegebenen Standpunkte ausgehend, suchen die Verbindung des Seyns und der Erscheinung. Dem Seyn der Eleaten tritt der Anspruch des Werdens gegenüber, in welchem Begriffe Heraklit Seyn und Nichtseyn, als in einander übergehend, zusammenfaßt. Die Natur erkennt er als dieß ewige Werden durch Gegensätze, und das Beharrliche in dem Fließenden ist ihm das Gesetz desselben (*λογος*), mithin ein Ideal. Während nun Andere der früheren ionischen Weltanschauung genauere Bestimmungen gaben, — wie die Atomisten, welche das Wesentliche in das Untheilbare des Vielen, oder das Einfache der Körper setzten, und damit das mechanische Verhalten derselben betrachten, welches aber die Gestaltung derselben nicht zu erklären vermag; und Empedokles, welcher das Wesen in die ursprünglichen Zustände (Liebe und Haß) der Elementarkörper (der vier Elemente) setzte, — so erhob das philosophische Denken des Anaxagoras das Denken selbst, oder die (objective) Vernunft (*νοος*), die hier nur als Schelbendes und Unterscheidendes (s. oben m. Anm. S. 400.) gefaßt wird, zum Wesen, welches er jedoch noch schwankend in einen Gegensatz mit der Materie zu stellen scheint, während er das ursprüngliche Materielle (*καταβολή*) ebenfalls der sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Jenen Denken verkehrt sich bei den Sophisten in das subjective, oder in das Vorstellen und Raisonniren über alles Bestehende,

welches mit jugendlich muthwilliger Weise einestheils als dialektische Streikunst, anderntheils als egoistische Ueberredungskunst in Attika auftritt und sich verbreitet, das subjective Bewußtsein als Wahrheit setzt und Alles in demselben untergehen läßt, (wie Protagoras that) aber doch ein freieres und edleres Selbstdenken vorbereitet, welches in der folgenden Periode, oder in der attischen Philosophie sich entwickelt.

Ende des ersten Bandes.

Erster Anhang

Chronologische Tabelle

über die erste Periode

der Geschichte der Philosophie.



Erster Anhang.

Chronologische Tabelle

über die erste Periode
der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
640	35, 1	114	Thales geboren nach Apollodor.	
638	35, 3	116	Solon geboren.	
629	38	125	Thales geboren nach Meiners.	Dracons Gesetzge- bung zu Athen...
611	42, 2	143	Anaximander gebo- ren; nach Andern früher.	
608	43, 1	146	Pythagoras gebo- ren nach Larcher.	
598	45, 4	156	Pherecydes geboren um d. Zeit.	Solons Gesetzge- bung zu Athen.
597	45, 4	157	Thales sagt erste Son- nenfinsterniß voraus.	
584	49	170	Pythagoras gebo- ren nach Meiners; nach Andern 50. Ol.	



Erster Anhang.

Chronologische Tabelle

über die erste Periode
der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre vor Christi Geburt	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
640	35, 1	114	Thales geboren nach Apollodor.	
638	35, 3	116	Solon geboren.	
629	38	125	Thales geboren nach Meiners.	Dracons Schlach- tung zu Athen.
611	42, 2	143	Anaximander gebo- ren; nach Andern früher.	
608	43, 1	146	Pythagoras gebo- ren nach Larcher.	
598	45, 4	156	Pherecydes geboren um d. Zeit.	Solons Gesetzer- bung zu Athen.
597	45, 4	157	Thales sagt eine Son- nenfinsterniß voraus.	
584	49	170	Pythagoras gebo- ren nach Meiners; nach Andern 50. Ol.	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
561	55, 1	193	Solon stirbt.	Krösus kommt zur Regierung. Pisistratus re- giert in Athen.
557	56	197	Anaximenes bl.	
548	58, 1	206	Anaximenes bl. nach Origenes; Thales st.	Krösus wird von Cyrus überwunden.
547	58, 2	207	Anaximander stirbt.	
543	59, 2	211	Thales stirbt nach An- dern u. Phercydes.	
540	60	214	Pythagoras kommt nach Kroton.	
536	61	218	Xenophanes begiebt sich von Kolophon nach Elea.	
535	62	219	Phercydes st.	
521	64, 4	233		Darius Hytaspis König in Persien Hippias aus Athen vertrieben
510	67, 3	244		
504	69	250	Pythagoras st. nach Einigen. Heraklit. bl.; auch Parmenides nach Einigen.	
500 od. 498	70, 1	254	Anaxagoras geboren und Philolaos. Leucipp bl.; Zeno geb. Anaximenes st. Der pythagor. Bund wird gesprengt durch Cylon und seine Faction.	Sardes erobert.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
496	71, 1	258	Ocellus Lucanus bl.	
494	71, 3	260	Demokrit geb.	
490	72, 3	264		Schlacht bei Maras- thon.
489	72, 4	265	Pythagoras st. nach Einigen.	
485	73, 4	269		Xerxes König von Persien.
480	75, 1	274		Schlacht bei Salamis.
479	75, 2	275		Schlacht bei Platäa.
472	77	282	Diogenes von Apol- lonia bl. nach Ein- gen schon.	
470	77, 3	284	Demokrit geboren nach Thrasyll.	
469	77, 4	285	Sokrates geboren.	
464	79	290	Parmenides bl. nach Einigen.	
460	80	294	Parmenides kommt mit Zeno, dem Elea- ten, nach Athen. Demokrit geboren nach Apollodor.	
456	81	298	Anaxagoras kommt nach Athen; Archel- aus bl.; nach An- dern auch Dioge- nes von Apollonia.	
450	82, 3	304	Xenophon geboren.	
444	84	310	Melissus und Em- pedocles bl.; Gori- gias schreibt seine Schrift <i>πρὸς ὁμότιμον</i> . Protagoras, Pro- dikus bl.	
432	87, 1	322		Anfang des Pelopon- nesischen Kriegs.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
431	87, 2	323	Anaxagoras wird angeflagt.	
430	87, 3	324	Plato geboren nach Ersini.	
429	87, 4	325	Plato geboren nach Dodwell.	Perikles stirbt.
428	88, 1	326	Anaxagoras stirbt	
427	88, 2	327	Gorgias kommt als Gesandter nach Athen. Diagoras von Melos stirbt.	
424	89, 1	330		Aristophanes führt die Wolken zum ersten Male auf.
416	91, 2	339	Diagoras verläßt Athen.	
414	91, 3	340	Diogenes von Si- nope geb.	
407	93, 2	347	Demokrit st. nach Eusebius.	
404	94, 1	350	Kritias kommt um.	Ende des Pelopo- nnesischen Kriegs.
400	96	354	Krchptas st.	

Zweiter Anhang
Literatur
der Geschichte
der
griechischen Philosophie.



Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der griechischen Philosophie.

I. Der griechischen Philosophie überhaupt.

1) Quellen.

Außer den Schriften der namhaften Philosophen, des Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Plinius, Plutarch, Lactan, Sextus Empiricus, Plotin, Porphyre, Iamblich und anderer Neuplatoniker, so wie des Simplicius,

Henr. Stephani Poesis philosophica. Paris. 1573. 8.
(Plutarchi) de decretis physicis philosophorum libri V.
ed. Corsini. Florent. 1750. 4. ed. Beck Lipsiae,
1787. 8.

Galenī περί φιλοσοφίας ιστορίας s. historia philosophica
in Aristotelis opp. Venet. 1497. und in Galeni opp. ed.
Chartier. T. II. p. 21. sqq.

Origenis φιλοσοφούμενα ed. Io. Chph. Wolf. 1706. 8.
II. Ed. 1716. 8.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum libri X. Ed.
Meibom cum notis Menagii. Amstelodami, 1692. II Vol. 4.
Philostrati vitae sophistarum in Philostratorum opp. Gr.
et lat. c. not. Gfr. Olearii. Lips. 1709. fol.

Eunapii vitae sophistarum gr. c. lat. vera. Hadr. Iunii ed.
Hier. Commelinus. Herbip. 1596. 8. Genev. 1616.
Ed. Brissonade c. Wytttenbachii animadversionib.
Amstelod. 1822. II Vol. 8.
Kenneemanns G. b. phil. I. Sp. W m

- Hesychii Illustris liber de viris doctrina claris.** Gr. cum Hadr. Iunii vera, lat. notisque et novis Henr. Stephani. Par. 1594. 8. Genev. 1607. ed. Meura, Lugd. B. 1613.
- Athenaei Deipnosophistarum** L. XV. Ed. H. Casaubon. Lugd. B. 1657. 64. II Voll. Fol. ed. Schweighäuser. Argent. 1801—7. XIV Voll. 8. :
- Ioh. Stobaei eclogae physicae et ethicae** LL. II. Aurel. Allibrög. 1609. Fol. Ed. Heeren, Gotting. 1792—1801. II Partes IV Voll. 8. Sermones edit. Nic. Schow, Lips. 1797. 8.
- A. Gellii noctes Atticae** c. not. varr. ed. Iac. Gronov. 1706. 4. curavit I. L. Conradi. Lips. 1762. II Voll. 8. (Fragmente der alten Geschichte und Philosophie aus den Attischen Nächten des Gellius, Lemgo, 1785. 8.)
- Clementis Alexandr. Stromata** in opp. Gr. et lat. c. nott. Frid. Sylburgii et Dan. Heinsii. Lugd. B. 1666. Ed. Potter. Lond. 1715. Venet. 1757. II Voll. Fol.
- Macrobio Saturnalium convivior. libri VII.** ed. Gronov. 1670. 8. Lips. ed. Zeune, 1774. 8.
- Photii Μυριοβιβλιον** ex rec. Hoeschelii lat. redd. A. Schottius Rothem. 1643. Fol.
- Ciceronis historia philosophiae antiquae** ex omnibus eius scriptis collecta cura Gedicke. Berolini, 1782. 8. II. Ed. 1801. 8.

2) Hülfsmittel.

Außer den größern und compendiarischen Schriften über die Geschichte der Philosophie überhaupt, (s. oben LXVII. ff.) gehören hieher insbesondere:

Dan. Chytraei tabulae philosophicae; in Gronovii Thesuro antiquitat. graec. Tom. X.

Joh. Christ. Meiners Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Lemgo, 1781—82. 2 Bde. 8. und dessen hist. de vero deo. Lemgo 1780. 8.

The Philosophy of ancient Greece investigated by Walth. Anderson. London, 1791. 4.

Defendente Sacchi storia della filosofia greca. Pavia, 1818 — 20. IV Voll. 8. (bis zu den Sophisten.)

Plessings historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeiten 1 B. Eibing, 1785. 8.

Ebendesselben Memnontum. Leipzig, 1797. 2 Bde. 8.

Ebendesselben Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 Bde. 8.

Gail, Morellii de veterum philosophorum origine, successione, aetate et doctrina, tabula compendiosa cum Hieron. Wolfii notis in Gronovii Thesouro antiquitatum graec. T. X.

Dan. Heinsii peplum Graecorum epigrammatum, in quo omnes celebriores Graeciae philosophi, encomia eorum, vita et opiniones recensentur aut exponuntur. Lugd. Bat. 1613. 4.

Salignac de la Motte Fenelon abrégé des vies des anciens philosophes etc. Paris 1740. 12. 1795. 8. (Deutsch von Jo. Gfr. Gruber. Leipz. und Schneeb. 1798. 8.)

Barthelemy Voyage du jeune Anacharsis en Grèce. Paris, 1788. V Voll. 4. VII Voll. 8. Deutsch von Bießer. Berl. 1792 — 99. VII Bde. 8.

Wardell Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Erster Theil. Halle, 1788. 8.

Fülleborn kurze Geschichte der Logik bei den Griechen, im 4. St. der Beiträge, und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophen, im 6. St. der Beiträge.

Büsching's Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neueren. Berlin, 1785. 8.

II. Schriften, die erste Periode der griechischen Philosophie betreffend.

A) U e b e r h a u p t.

Henrici Stephani Poesis philosophica. f. oben.

M m 2

Orphica cum nott. priorum ed. Gttfr. Hermann. Lips. 1805. II Voll. 8. (Hierzu vergleiche auch die neuern Forschungen in der Symbolik und Mythologie von Wosß, Erwin, Baur, Lobeck, O. Müller und die Untersuchungen des Homer und Hesiod insbesondere betreffend (siehe die im Grundriß der Gesch. der Philos. 4. Aufl. zum §. 75 angeführte Literatur.)

Sententiosa vetustissimor. gnomiorum poetarum opera, cum Glandorf et Fortlage. Lips. 1776. II Partes. 8.

Ἠθικὴ γνομαικὴ s. gnomici poetae graeci ed. Rich. Phil. Brunck. Argent. 1784. 4.

Ueber die sogenannten 7. Weisen s. die Schriften von Hermann (*Acta philos. St. X.*), Buddeus, *sapientia veterum* Hal. 1699. und Farrey (Siehe Grundriß §. 76.)

Opuscula graecorum veterum sententiosa et moralia Gr. & lat. etc. illustr. Jo. Conr. Orellius. Lips. 1819–21. Vol. II. 8.

Scipio Aquilianus de placitis philosophorum ante Aristotelem. Mediolani 1613. 4. op. Georg. Monalis Vind. 1620. 4. ed. Car. Fr. Brucker. Lips. 1756. 4.

Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen. Leipzig 1781. 8.

Ueber die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie siehe Gölleborn im 1. St. s. Beiträge.

Joh. Göttl. Buhle *Commentatio de veterum philosophorum graecorum ante Aristotelem conaminibus in arte logica inveniendis et perficiendis* in dem X. B. der *Commentat. Soc. Scient. Gotting.*

Fried. Bouterwek de primis philosophorum graecorum decretis physicis, in d. *Comment. soc. Gott. rec.* Voll. II. ann. 1811. und: de originibus rationis physicae, quae a nostratibus dynamica appellatur apud veteres philosophos investigandis. Ebendas. 1814.

B) Insbesondere.

1) Philosophie der Jonier.

Heinr. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin, 1821. 8.

Abbé de Canaye recherches sur le philosophe Thales in den Mémoires de l'acad. d. inscript. T. X. Deutsch in Hissmanns Magazin für die Philos. 1 B. S. 311 ff.

Jo. Henr. Müller de aqua principio Thaletis. Altorf. 1719. 4.

Glieb. Chph. Harles tria programmata de Thaletis doctrina de principio rerum, imprimis de deo, ad illustrandum Cic. de nat. deor. lib. I. c. X. Erl. 1780—84. fol.

Jo. Franc. Buddei Diss. de philosophia morali Thaletis.

Goetz über das System des Thales (angehängt der oben angef. Schrift üb. d. Gesch. d. Philos. Erlangen, 1794. 8.)

Chr. Alberti Doederlein animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. Gotting. 1750. 8.

Godof. Plouquet Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii etc. Tubing. 1763. 4. u. in f. Commentationibus selectis.

Io. Frid. Flatt Dissertatio de Theismo Thaleti abinducendo. Tubing. 1785. 4.

Heinius Dissertation sur Pherecyde philosophe de Syre in den Mémoires de l'acad. royale de Sciences de Berlin T. V. 1747. Deutsch in Windheims philosophischer Bibliothek III Bd. 5 St. S. 385 ff. u. 6 St. S. 481 ff.

Pherecydis fragmenta e variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit, Commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico praemisit Fried. Guil. Sturz. Gerae, 1789. 8. u. wiederholt 1798.

Abbé de Canaye recherches sur Anaximandre in den Mém. de l'acad. des inscr. T. X. Deutsch in Hissm. Mag. 2. Bd.

Griedr. Schleiermachers Abhandlung über Anaximanders Philosophie in den Abhandlungen der kön. Akademie der Wiss. zu Berlin. 1815. 4.

Heinr. Ritter — außer dem oben angef. Buch — in dem Artikel Anaximander in der von Ersch und Gruber herausgegebenen Encyclopädie IV. Theil.

Dan. Grothii Diss. (Praes. Jo. Andr. Schmidt) de Anaximenis vita et physiologia. Ienae, 1689. 4.

2) Philosophie der Pythagoreer *).

a) Ueber die Aechtheit der f. g. Pythagoreischen Schriften.

Rich. Bentleii Dissertat. de Phalaridis, Themistoclis, Socratis, Euripidis aliorumque epistolis — in lat. sermonem convertit I. D. a Lennep. Groning. 1744. 4. und Bentleii opusc. philol., dissertationem in Phalaridis epistolas etc. complectentia. Lips. 1781. 8.

b) Ueber die Zeitrechnung.

Henr. Dodwelli Exercitationes duae, prima de aetate Phalaridis, altera de aetate Pythagorae. Londini 1699 — 1704 8. Cf. Eiusd. de veteribus Graecorum et Romanorum cyclis Dissertat. Oxonii. 1701. Sect. XII.

Guil. Lloydii a chronological account of the life of Pythagoras etc. Lond. 1699. 8.

De la Nauze prem. diss. sur Pythagore, où l'on fixe le tems, auquel ce philosophe a vécu; sec. diss. sur Pythagore, où l'on prouve la réalité d'un discours attribué a ce philosophe. in den Mémoires de l'acad. des inscr. T. XIV. Freret observations sur la genealogie de Pythagore etc. so-
nit; recherches sur les tems, auquel Pythagore, fonde-
teur de la secte italique, peut avoir vécu; ebenfalls in den
genannten Mém. (deutsch in Hübmanns Magazin 2. Bd.)

c) Ueber das Leben des Pythagoras.

Iamblichi de vita Pythagorica lib. gr. et lat. ed. Lud. Küsterus, Accedit Malchus sive Porphyrius de vita Pythagorae cum notis Lucae Holstenii et Cons. Ritterhusii, itemque Anonymus apud Photium de vita Pythagorae. Amstelod. 1707. 4. ed. Theoph. Kiesling P. I — II. Lips. 1815. 8.

*) Die Quellen sind oben angeführt S. 73 ff.

- La Vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés; la vie d'Hierocles et ses commentaires par Mr. Dacier.** Paris, 1706. 2 Tomi. 12.
- G. L. Hamberger de vita et symbolis Pythagorae.** Vitemberg. 1676. 4.
- Christoph Schrader Dissertat. de Pythagora, in qua de eius ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur.** Lipsiae, 1708. 4.
- M. Sigism. Klose Dissert. II.; prima de Pythagora etc.** Vith. 1723. 4.
- Io. Iac. Lehmann observationes ad hist. Pyth. Fcf. et Lips.** 1731. 4.
- Friedr. Christ. Ellshovs historisch kritische Lebensbeschreibung des Weltweisen Pythagoras a. d. Dänischen von Philander von der Reistrütz.** Kopenhagen, 1756. 8.
- Hug. E. Zinserling Pythagoras; Apollon.** Leipz. 1808. 8.
- Io. Franc. Buddei Dissert. de peregrinationibus Pythagorae.** Ienae, 1692. 4. auch in den Anal. histor. philosoph.

d) Ueber die Lehre und Schule des Pythagoras.

- Io. Schaeffer de naturae constitutione philosophiae Italicae a. Pythagoricae.** Upsal. 1664. Ed. II. c. praef. Schurzfleischii. Viteberg. 1701. 8.
- Io. Iacob Lehmann Historia philosophiae Pythagoricae.** Fcf. et Lips. 1731. 4.
- Jean le Clerc in's, bibliothèque choisie, T. X. art. II.** p. 79.
- Io. Schilter, Dissertat. de disciplina Pythagorica, anghängt seiner Manuductio Philosophiae moralis.** Ienae, 1676. 8.
- Christ. Gottl. Ioecheri Prolosio de Pythagorae methodo philosophiam docendi.** Lipsiae, 1741. 4.
- Glz. Ploucquet, de speculationibus Pythagorae.** Tub. 1758. 4.

Heinr., Ritter, Geschichte der pythagorischen Philosophie.
Berlin, 1826. 8.

Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagorischen Metaphysik, nebst einer Beurtheilung der Hauptpunkte in Hrn. Prof. Heine. Ritters Gesch. d. pyth. Philos.
Jena, 1827. 8.

Hieran schließt sich des Herausgebers beurtheilende Abhandlung in den Berliner Jahrbüchern der wiss. Kritik. Jahrg. 1828. St. 38—48.

c) Ueber einzelne Lehren.

Iac. Brucker, convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis in dessen Miscellan. histor. philosoph.

Meursii diss. de denario Pythagorico 1631. und in Gronov. thes. antiqu. Gr. T. IX.

Erlh. Weigel, Tetractys Pythagorica.

Ioh. Georg. Michaelis, Dissertat. de Tetractys Pythagorica. Francf. ad Viadr. 1735. und in dessen operib. exerc. sacr.

Conr. Mannert de numerorum, quos Arabicos vocant, vera origine Pythagorica etc. Norimb. 1801. 8.

Amad. Wondt de rerum principiis secundum Pythagoreos. Commentatio hist. philos. Lips. 1827. 8.

E. A. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Museum für Philol., Gesch. II. Jahrg. 1828. 2. Heft S. 208 ff.

Plan theologique du Pythagorisme et des autres sectes par Michel Mourges. Toulouse, 1712. II Voll. 8.

Conr. Dieter. Koch, Diss. Unum, Theologiae Pythagoricae compendium. Helmst. 1710.

Erhard Weigel, Theodixia Pythagorica.

Io. Iac. Syrbii Pythagoras intra Sindonem noscendus sive historica in physicam Pythagoricam introductio. Ienae. 1702. 8.

Ambros. Rhodii, Dialogus de transmigratione animarum Pythagorica. Hafniae, 1638. 8.

Paganinus Gaudentius, de Pythagorica animarum transmigratione. Pisa, 1644. 4.

Essay of transmigration, in defence of Pythagoras. London, 1692.

Guil. Irhovii de palingenesia veterum s. metempsychosi sic dicta Pythagorica libb. III. Amst. 1733. 4.

Glieb. Wernsdorf Diss. de metempsychosi veter. non figurate sed proprie intelligenda. Wittb. 1741. 4.

Marci Mappi, (Praes. Schaller) Dissert. de Ethica Pythagorica. Argent. 1653. und in *Blindheims fragm. hist. philos.*

Magn. Dan. Omeisii, Ethica Pythagorica. Altdorf. 1693. 8. p. 95 sq.

Io. Franc. Buddei diss. de καθαρσις pythagorico-platonica. Hal. 1701. 4. und in dessen *Analect. hist. philos.*

Christ. Aug. Roth, de examine conscientiae pythagoricò vespertino. Lips. 1708. 4.

Frid. Guil. Ehrenfr. Rost, super Pythagora virtutem ad numeros referente, non revocantem. Lips. 1803. 4.

Franc. Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara, 1669. 4. *Frankfurt a. M.* 1687. 8.

C. A. Lobeck, de Pythagoreorum sententiis mysticis Programma. Regiomont. 1827. 4.

Io. Friedemann Schneider Dissertat. de ἀνοδος seu ascensu hominis in Deum Pythagorico. Halae, 1710.

γ) Ἀρχύτας.

Andr. Schmidt de Archyta Tarentino, Ien. 1683.

Jos. Navarra Tentamen de Archytae Tarentini vita atque operibus. Hafn. 1819. 4. (unkritischer Versuch.)

δ) Φίλολαος.

Aug. Böckh disputatio de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae. Heidelberg. 1810. 4.

Derfelbe, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks. Berlin, 1819. 8.

5) Philosophie der Eleaten.

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus a G. G. Fülleborn. Halae, 1789. 4.

Ge. Lud. Spaldingii Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia. Berlin 1793. 8.

Walther, Joh. Chr., eröffnete eleatische Gräber. 2. Aufl. Magdeb. und Leipzig, 1724. 4.

Chr. Aug. Brandis, Commentationum eleaticarum pars prima. Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita. Altonae, 1813. 8.

b) Ueber Xenophanes insbesondere.

Joh. Gottl. Buhle Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Colophonio, primo eius auctore, usque ad Spinozam in dem. X. Ode. der Commentat. Soc. Scient. Gotting. p. 157.

Philosophische Fragmente des Xenophanes von Fülleborn. 7. St. der Beiträge.

Jac. Guil. Feuerlin (Praes. Tob. Roschmann), Dissert. historico-philosophica de Xenophane. Altdorf. 1729. 4.

Xenophanis decreta auctore Diet. Tiedemann in der Nova bibliotheca philolog. et crit. Vol. 1. Fasc. 2.

Xenophanes, ein Versuch von Fülleborn im 1. St. der Beiträge. (unbedeutend.)

c) Ueber Parmenides.

Fragmente des Parmenides, neu gesammelt, übersetzt und erläutert von Fülleborn. Jülichau, 1795. 8. und im 6. St. der Beiträge, und einige Anmerkungen im 7. St. Gundlings Gedanken über des Parmenides Philosophie, in den Gundlingianis XV St. S. 371 sq.

Jaq. Bruoker lettre sur l'athéisme de Parménide in bibl. Germanique T. XXII. p. 90.

d) Ueber Zeno.

Diet. Tiedemann, utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates in nova bibl. philol. et crit. V. I. fasc. II. (1783).

Car. Henr. Erdm Lohse (Praeside Hoffbauer) Dissertatio de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit et de unica horum refutandorum ratione. Halae, 1794. 8.

Chr. Ludw. Gerling de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus Diss. Marburg. 1825. 4.

4) Philosophie des Heraclit.

Joh. Bonitii Diss. de Heraclite Ephesio. P. I—IV. Nivemont. 1695. 4.

Gottfr. Olearius, de principio rerum naturalium ex mente Heracliti, exercitatio. Lips. 1797. 4. und einsd. de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti Physici Dissertatio. ibid. 1702. 4. Beide Abhandlungen stehen auch verbessert in seiner lat. Uebersetzung des Stanley.

Io. Upmark Diss. de Heraclito Ephesio philosopho. Ups. 1710. 8.

Io. Matth. Gesner, de animabus Heracliti et Hippocratis in den Comment. Soc. Gotting. T. I. p. 67 sq.

Chr. Glob Heyne, de animabus siccis ex Heracliteo placito optime ad scientiam et virtutem instructis in den Opusc. acad. Vol. III. p. 93 sq.

Frid. Schleiermacher's Abhandl.: Heraclitos aus Ephesos, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werks und den Zeugnissen der Alten im Museum der Alterthumswissensch. 1. Bd. 3. St. Berlin, 1808. 8.

Theod. Lud. Eichhoff, Dissertationes Heracliticae. Partic. I. Mogunt., 1824. 4.

6) Philosophie des Empedocles.

Empedocles Agrigentinus. De vita et philos. eins exposuit, carminum reliquias etc. collegit, recensuit, illustravit etc.

- M. Frid. Guil. Sturz, Tomi II, Lips. 1805. 8. und
 Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron. Lips. 1810. 8.
10. Gl. Neumannii programma de Empedocle philosopho. Viteb. 1690. Fol.
- G. Ph. Olearii progr. de morte Empedoclis. Lips. 1733.
- Pierre Nic. Bonamy, recherches sur la vie d'Empedocles in den Mémoires de l'Académie des inscript. T. X. Par. 1736. p. 55—74. (übersetzt von Hissmann im Magazin für die Philosophie 2. Bd. St. 5. S. 185.)
- Theoph. Christoph. Harles, proluiones (IV) de Empedocle non magiae criminis reo etc. Erl. 1788 + 90. fol.
- Wetr. Tiedemann, System des Empedokles im Götting. Magazin der Wiss. herausgegeben von Lichtenberg und Förster. Götting. 1781. 4. B. S. 38 ff.
- Heinr. Ritter über die philosophische Lehre des Empedocles in Wolfs literar. Analecten IV. Heft. S. 431—460.
- Domenico Scina memoria sulla vita e la filosofia di Empedocle. Palermo, 1813. 8. II Tomi (Vgl. darüber Bibl. italiana 4818. p. 322 ff.)
- Struve, D. C. L., de elementis Empedoclis. Dorp. 1807. 8

6) Philosophie des Leucipp und Demokrit.

- Paganini Gaudentii de doctrina Democriti.
- To. Bapt. Capponi Paradoxon Philosophiae Democriticae.
- Nicolaus Hill de Philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea. Genev. 1619. 8.
- Bayle dictionn. art. Leucippe u. Democrit.
10. Christophori Magneni Democritus reviviscens. s. de vita et philosophia Democriti. Lugd. Bat. 1648. Lond. 1658. 8. Hag. Comit. 1658. 12.
10. Geuderi Democritus Abderita, philos. accuratissimus etc. vindicatus Alt. 1665. 4.
- Andr. Goedingii Dissert. de Democrito. Upsaliae, 1703. 8.
- Democritus $\pi\epsilon\alpha\tau\alpha\delta\lambda\omicron\varsigma$. Progr. Lipsiae, 1720.
- Gottl. Fried. Ienichen; Progr. de Democrito philosopho. Lips. 1720. 4.

Godofr. Ploucquet de placitis Democriti Abderitae. Tub.
1767. 4. und in dessen Commentatt. phil. sel.
Io. Conr. Schwarz Dissert. de Democriti Theologia.
Coburg, 1719. 4.

7) Philosophie des Anaxagoras.

Heinius Dissertations sur Anaxagore in den Mémoires
de l'Académie de scienc. de Berlin T. VIII, IX. Deutsch in
Hißmanns Magazin B. V. S. 235 f. und 279 f.

Batteux conjectures sur le système des homoeomeries
d'Anaxagore in den Mémoir. de l'Academ. des inscript.
T. XXV. Deutsch in Hißmanns Magazin B. III. S. 153.

Godofredi Lomeri Dissert. (Praeside Io. Andr.
Schmidt) Anaxagoras eiusque Physiologia. Ienae
1688. 4.

G. de Vries exercitationes de homoiomeria Anaxagorae.
Ultrai. 1692. 4.

De Ramsay Anaxagoras, ou système qui prouve l'immor-
talité de l'ame par la matière du Chaos etc. à la Haye,
1778. 8.

Carus de Cosmo-Theologiae Anaxagoreae fontibus. Lips.
1797. 4. (auch in f. Ideen zur Gesch. d. Philos. S. 689 ff.
und: Anaxagoras und sein Zeitgeist, eine geschichtliche Zus-
ammenstellung in Gölleborn's Beiträgen X. S. 160 ff.
(u. in den Ideen f. Gesch. d. Phil. p. 393.) Hierher ges-
hört auch seine Abhandlung über die Sagen vom Herme-
stus aus Clazomena in Gölleborn's Beiträgen Bd. III.
St. X. S. 58. (u. in f. Ideen S. 330 ff.)

Sketch of the life, character and philosophy of Anaxagoras
in den classic. Journal No. 83. p. 173 — 177.

L. T. Hemson Anaxagoras Clazomenius Disq. hist. philos.
Gott. 1821. 8.

Anaxagorae Clazomenii fragmenta quae supersunt omnia,
collecta commentarioque illustrata ab Eduardo Schau-
bach. Accedunt de vita et philosophia Anaxagorae
Commentationes duae. Lips. 1827. 8.

8) Diogenes von Apollonia.

Friedr. Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia
in den Abhandlungen der philos. Klasse der k. pr. Ak. der
W. u. d. Jahren 1804 — 11. Berlin. 1815. S. 79 f.

Frid. Panzerbieter De Diogenis Apolloniatae vita et
scriptis Diss. Meining. (1823. 4.)

9) Geschichte der Sophisten.

Lud. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum i. e. sophistarum, de eorum disciplina, ac discendi docendique ratione in Gronovii Thesaur. antiquitat. graecar. T. X. und bes. Paris, 1620 8.

Ge. Nic. Kriegk, Diss. de Sophistarum eloquentia. Ien. 1702 4.

Io. Geo. Walch diatr. de praemiis veter. Sophistarum etc. und de entusiasmo veter. Sophistar. etc. in parergis academ. p. 103 sq. et 367 sq.

Joh. Karl Bapt. Nürnbergers Protagoras der Sophist über Seyn und Nichtseyn. Dorum. 1798. 8.

Joh. Lud. Alefeld mutua Protagorae et Euathli sophismata, quibus olim in iudicio inter se decertarunt, ex artis praescripto soluta. Gissen. 1730 8

Carl Glob. Heynii prolog. in narrationem de Protagora Gellii noct. att. V, 10. et Apulei. Flor. IV. 18. Gott. 1806.

Menophontis Heracles Prodicus et Sillii Italici Scipio perpetua nota illustrati, praemissa de Prodicione dissertatione a Gotth. August. Cubaeco. Lips. 1797. 8

Io. Iac. Zimmermann Epistola de atheismo Evemerii et Diagorae in dem Museum Bremense Vol. I. P. IV.

Mariangelus Bonifacius a Reuten de Atheismo Diagorae.

Theod. Gottbold Thienemann über den Atheismus des Diagoras von Melos; in Kallenberg's Beiträgen St. 11. S. 57.

Guil. Ern. Weber de Critia Tyranno. Progr. Freos ad M. 1824. 4.

Critiae tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt. Disposuit, illustr. et emend. Nic. Bachins. Praenotata est Critiae vita a Flav. Philostrato descripta. Lips. 1827. 8.

Zusätze zur Literatur.

Zur allgemeinen Gesch. der Phil. ist während des Drucks dieser Auflage erschienen:

Car. Joh. Hieron. Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1. Theil. Bonn, 1827. 8. (Das Werk soll aus 3 Theilen bestehen.)

Ernst. Reinhold Handbuch der allgem. Gesch. d. Philos. 1. Theil (alt oder gr. Philos.) Gotha, 1828. 8.

Berichtigungen und Zusätze.

- S. XLIX. Einl. 3. a. u. u. lies denen statt dem.
 „LIX. „ 7. v. ob. L. Bearbeitung st. Abfassung.
 „ LXVI. „ 15. v. ob. L. des Begriffs st. dem Begriff.
 „ LXVIII. „ 2. v. ob. L. Verb st. Nam.
 „ 18 „ 1. v. u. L. gebunden st. gebunden.
 „ 20 „ in der Anmerkung setze hinzu: Ueber die aristotelische Darstellung der Platonischen Lehre siehe insbesondere Xenodeniurgs Dissertation: *Platonis de Ideis et numero doctrina ex Aristotele illustrata*. Lipsiae 1826. 8.
 „ 25 „ in der Anm. 3. 3. v. u. setze hinzu: *Strandis*, Ritter.
 „ 48 „ zu Anm. 3. 4 v. u. nach derselben setze: *Ratt*,
 „ 57 Anm. 3. 17 v. u. nach „Keltorn“ setze hinzu *Arist.*, *Met.* I. 3.
 „ 60 Anm. 9, dritte Zeile, st. 3 setze 8.
 „ 62 „ 3. 14 v. u. lies 535 st. 635.
 „ 67 zu Anm. 19. setze hinzu: *S.* unten in dem Abschnitte über *Anaxagoras* die Anmerkung *S.* 393.
 „ — Anm. 19. 3. 3 statt *ex auro* lies *aurore*, und in der letzten Zeile dieser Anm. st. 13a lies 18a.
 „ 71 Anm. „ 3. 3 nach „wie“ setze *gegen*.
 „ 76 Anm. „ nach „weisen“ setze *ethischen Bruchstücke*.
 „ 84 Anm. „ lies *Philolaus*.
 „ 87 zu den Worten „erlernt haben“ setze hinzu *Porph.* *vita P.* 6, 7. vergl. *Plin. hist. nat.* XLIV, 17. XXX 1.
 „ 87 Anm. 6, 3. 2. v. u. statt *sic* lies *hies*. Am Schluß setze hinzu: Daß nach den Zeiten des *Plato* die Reisen nach *Aegypten* aufhörten, beweist nur, daß die Griechen damals (aber nicht früher) weiter gekommen waren. Besonders ist die symbol. Lehrart, und vornehmlich die Zahlenlehre für *Aegypt.* Ursprungs gehalten worden.
 „ 88 Anm. „ zu *Herodot.* II. setze hinzu *cap.* 123.
 „ — „ zu *Jamblich de vita Pythagorica* *Cap.* füge hinzu 5, 20.
 „ — zu Anm. „ setze am Schluß hinzu: *Jamblich.* *vita P.* 25, *Diag. L.* VIII, 3, *Porph.* v. P. 17.
 „ 89 Anmerkl. „ nach *Tusc.* setze hinzu *cap.* 16.
 „ 92 Am Schluß der Anm. setze hinzu: von der contemplativen Richtung des *Pythagoras* sprechen *Cic de rep.* I. p. 600 B. und *Cic. de orat.* III, 15.
 „ 93 Anm. „ nach „Stillschweigen“ setze: *Gell. noct. att.* I, 19 und zum Schluß dieser Anm. : siehe jedoch die gedruckten *Beurtheilungen* *Ritters* in *s. Gesch. d. pyth. Philos.* S. 43.
 „ 101 Anm. 4. statt *oids* lies: *ol de*
 „ 105 3. 22 v. u. lies: *adv. math.* X. und 3. 8 v. u. st. *phys.* lies *Metaphys.*
 „ 106 Anm. 3. 6. v. u. st. *Secl.* III. p. lies: *Lib.* III. *Secl.* und statt *a* lies *1*.
 „ 108 zu den Worten „Gestalt bekommt“, setze die Anm.: *Verall.* dagegen *Ritters* *Bemerkungen* *Gesch. d. pyth. Philos.* S. 110. Anm. und meine *Recession* des *Ritterschen* Buchs in den *Jahrbüchern der wiss. Kritik*.
 „ 109 3. 13 v. u. streiche „und“ und statt *den* setze *dem*.

- C. 117 zu Numf. 24, f. Reinkolde Zeitraa zur Er-
 klärung der physiker. Metaphysik. C. 61. f. wo eine rich-
 tige Erklärung gegeben wird.
- 127 B. 3. v. u. statt von lies: von
- 129 Numf. 18 zu Simpt. in phys. Arist. hinzuzufügen p. 394.
- 130 Numf. B. 5. v. o. lies: bewegenden statt bewegten.
- 133 Numf. * B. 15 v. o. streiche das Wort „für“ und in der letzten
 Zeile dieser Numf. f. „thierische Körper“ setze: die Körper
 unedler Thiere.
- in dem Aufsat zu Numf. 43, nach „haben“ setze: man müßte
 denn hierher beziehen Xenophanes Wort bei Diog. L. VIII, 26.
- 134 B. 3 v. o. f. „legte“ lies letzten. Am Schluß dieser Numf.
 füge hinzu: doch kann es sich auch auf die Erklärung der
 Sitten beziehen.
- 137 Numf. 43, statt arepyn lies von arepyn von.
- 142 Numf. * B. 1. nach dnuon setze überhaupt und in der
 vierten Zeile f. zu l. allzu.
- 156 Numf. B. 6 v. o. streiche das Wort „unter“
- 158 zu „vorgeführt waren“ im Texte setze die Numf.: daß die
 pythagoräische Philosophie sich noch in Italien erhalten, davon
 findet man Spuren bei Cia. de sen. C. 21. IV, 2.
- 161 zu Numf. 4, setze: Aus Plato Alcib. I. p. 119 A weiß man,
 daß er dort für Welt (aber nicht öffentlich) lehrte.
- 162 Numf. * B. 4. v. o. f. „die“ lies: Quirpe; und in dem fol-
 genden setze vor „herausgegeben“: verbessert.
- 168 Numf. 15, in der Schlusszeile setze nach „ganz“ ein Komma.
- 170 Numf. * B. 2 v. u. f. ohne lies: nicht als.
- 207 Numf. B. 15 v. u. nach dem Worte „im“ setze Texte hinzu.
- 221 Numf. B. 9 v. o. nach Dialectik füge hinzu: und der Umstand,
 daß er für Welt lehrte.
- 225 und 227 ist in der Columnenüberschrift Seno zu streichen.
- 233 Numf. 6, am Schluß lies 242 statt 142.
- 246 Numf. nach „konnte“ füge hinzu: sichhoff in seiner im Anhang an-
 geh. Abhandl. deutet die Stelle des Clements so, daß das Meer
 das Eine sei, welches sich in Entgegengesetztes theilt.
- 255 Numf. B. 7 v. o. lies: wo lies und B. 23. vernünftig statt
 vernünftig.
- 266 Numf. B. 6 v. o. nach Feuer setze: in jenem engeren Sinne.
- 273 Numf. * B. 3. f. Praktikerem l. Praktizieren.
- 277 Numf. * setze hinzu: die Angabe des Aristoteles Met. I. 5. hi-
 eß den jüngern Zeitgenossen des Anaxagoras nennt, und der
 Umstand, daß der Sophist Gorgias sein Schüler sei, in
 Römern sehr Zeitalter genauer.
- 336 Numf. * B. 4 v. u. l. Das f. Das.
- 357 Numf. nach B. 4 v. u. setze hinzu: womit übereinstimmt Sen-
 odv. math. VII, 135, wo bemerkt wird, daß Erde von
 der erscheinenden Bewegung auf die nicht wahrnehmbare
 Erde (to uerov), als deren notwendige Bedingung gespro-
 chen habe.
- 375 Numf. 7, B. 7 v. u. lies Megos f. „Argos“.

